مركز رعاية الدراسات الجادة

قراءات نقدية جادة

حول كتاب فلسفتنا

إعداد وتأليف
السيد عمّار أبو رغيف

قــراءات نقــدية جــادة



تأليف وإعداد

السيد عمّار أبـو رغيـف

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يديك قارئي الكريم سجالان فكريان، أثار الأول منهما حماساً مباركاً، أما الثاني فجاء مطابقاً لسياق مرحلته. فصل بين السجالين عقدٌ من الزمان، وكانا معاً يتمحوران حول كتاب (فلسفتنا) وكان الطرف الآخر في كلا الحوارين هم الماركسيون المتيقنون بسلامة الديالكتيك منظاراً أزلياً للمعرفة، والجازمون بالتجربة مقياساً لقيمة العلم والمتشبثون بجدٍ بجدوى التحليل المادي للتاريخ ـ على قاعدة العلاقات الاقتصادية بل علاقات الانتاج ـ على مرّ العصور وتلون الأحوال.

وقع السجال الأول ولم يكتمل بعدُ الربيع العشرون لكاتب السطور، حيث نشرت مجلة (الثقافة) الماركسية عام ١٩٧٣ مقالاً نقدياً لكتاب (فلسفتنا) وهذه خطوة لا سابقة لها في تاريخ صراع الأفكار في العراق ابان الحقبة التي عشنا تفاصيلها، فهللنا فرحاً بها لأسبابٍ، لعل الثقة بالنفس كانت أبرز تلك الأسباب. ولم تُسبَق مجلة (الثقافة) بهذا الإنجاز، نعم انجاز إذا نشر الماركسيون نقدهم في مجلتهم ووافقوا على نشر نقد النقد في نفس تلك المجلة، فهي خطوة لا سابقة لها، وللأسف لم تكن لها لاحقة،

توقفت!

توقفت لأنها لم تأتِ في سياق مشروع ثقافي، بل كانت فلتة في ظل مناخ أحادي، يرفض التنوّع. إذ كان مشروع السلطة الثقافي مشروعاً يُمَكْنِك الثقافة، كالاقتصاد والفن.....؛ لتسير في نهاية المطاف في إطار المشروع السياسي للسلطة، حذو القذة للقذة.

ابان السبعينات من القرن المنصرم أُتيحت مرةً أخرى أمام الفكر الماركسي فرصة الاصحار الكامل بنفسه، بحكم السياسة واستحقاقاتها في العراق. وقد ساهم هذا الاصحار في تحريك الساحة الثقافية عبر جدل الخصوم. لم يكن أمام الفكر الماركسي خصماً أساسياً سوى الفكر الإسلامي ومعطياته العقائدية والفلسفية، وكان كتاب (فلسفتنا) آنذاك يمثل لدى قطاع واسع من الاسلاميين وتد الدفاع والمواجهة العقائدية والفلسفية أمام الماركسية معرفياً ووجودياً، بل حظى (فلسفتنا) بقيمة معنوية خاصة.

وعبر اختيار (مهدي النجار) لمحاكمة (فلسفتنا) ونقدها من خلال مجلة (الثقافة) اندفع الإسلاميون للدفاع عن حريم معتقداتهم وما كانوا يرونه حصناً مقدساً. وقد كان اختياراً واندفاعاً مباركين ساهما في الحث على القراءة والمتابعة وفتح باب النقد والحوار. هذا الباب الذي حينما يوصد تحت أي شعار يبلد الآفاق وينذر بالاستبداد فالتخلف ، وقد يصل بالناس إلى العمى.

إن تاريخ المعرفة يؤكد بوضوح أن النمو والابداع لا يتاحان حيث تحريم النقد وفقدان التواصل الحواري بين الأفكار. بل لعلنا لا نجازف بالقول أن

كل التحولات الأساسية في تاريخ المعرفة الإنسانية انبثقت في ظل التواصل النقدي وفي ظروف التحديات الحوارية بين العقول. ومن ثمَّ صح القول أن هناك نسبة طردية بين نمو المعرفة وبين نقدها، فحيث يغيب النقد المعرفي يتعطل النمو. ولعل عصور الظلام والانحطاط في تاريخ الأمم شاهد على أن غياب نقد المعرفة عطّل عملية نموها، وغطت العقول في سُباتٍ عميق تغفو مع ظلام التجهيل.

هناك مَنْ يثير أمام مشروع تعميم النقد واثارة الحوار حول أساسيات المعرفة اشكاليات، لا تهمنا منها تلك الاشكاليات التي تنبع من روح الاستبداد الرسمي والتخلف اللازب في عقولٍ تحارب من أجل الحفاظ على مواقعها ومن موقع امكانياتها التي تنتمي إلى زمنٍ استنفذ دوره . بل تهمنا تلك الاشكاليات التي تنبع من روح الحرص، والتي تقول: إن ترويج النقد يؤدي إلى زعزعة استقرار المعتقدات ، وقد يفضي إلى فوضى معرفية ... وإلى هؤلاء الحريصين أتوجه بالقول:

إن الإنسان كائن نقدي لم يبرح طرح الأسئلة واثارة الاشكاليات منذ فجر تاريخ الإنسانية المعروف. إن لدى الإنسان طاقة نقدية هائلة، وحينما نحول دون تصريف هذه الطاقة في ميادينها البناءة، في نقد أساسيات المعرفة، وما يساهم في تجديد البنية المعرفية ، فسوف يصار إلى تصريف هذه الطاقة — حكماً تكوينياً — من خلال الاهتمام بسفاسف الأمور وبالهامشي المعوق دون النمو المعرفي. ولعل في حياة شعوبنا شواهد جمّة على ما نذهب إليه.

إن المشروع النقدي الغربي الحديث ليس بسابق على مشاريع نقدية

طموحة طرحتها عقول على أرض عالمنا، في هذا الشرق. أجل من قلب المعرفة الدينية طرحت مشاريع نقدية كثيرة، أشير إلى مشروع ــ تثير إشارتي إليه الدهشة لدى الكثيرين ــ مشروع (الأمين الاسترآبادي) منظّر المدرسة الاخبارية في الفقه الإمامي. لقد كان الأمين الاسترآبادي ناقداً جذرياً للعقل وللمعرفة الإنسانية قبل رواد النهضة الحديثة في عالم الغرب بعقود. لكن احباط مشروع الاسترآبادي يعود إلى أن النقد كمشروع تكويني قائم في جبلة الآدميين لم يتحول إلى تشريع في حياة الناس.

لم يتوقف النقد يوماً في حياة الشعوب والأفراد، إنما الذي يتوقف بحكم الاجراءات التعسفية والخيارات الخاطلة هو النقد المؤسس الإيجابي الذي يساهم في نمو المعرفة وتطوير الدرس العلمي الجاد. النقد طاقة حينما يتعذر تصريفها عبر إلقاء الضوء على الأساسي من اشكاليات المعرفة والوجود فسوف يضطر الآدميون إلى تصريفها في مجالات هامشية، كثيراً ما تكون ضارة، بل عائقاً أمام نمو المعرفة والاجتماع البشري، بل قد تتحول عملية النقد حينما تنصب على متابعة توافه الأمور إلى ضرر على الصحة النفسية للإنسان.

إلاّ أن أحداً لا يشك في أن فتح باب النقد سيجر خلفه مشكلات يثير التفكير بها حفيظة قطاع من الحريصين. غير أنني لا أجد ــ رغم التسليم بمشكلات فتح باب النقد ــ ان ذلك أمر يسوغ اتخاذ قرار بحظر النقد والجدل الفكري، بل الحل أن نشرع أبواب النقد ونتعلم أصوله من خلال تجربة عقلانية دائمة. وفي كل الأحوال تبقى سيئات الانفتاح على النقد

والحوار ضريبة حسنات الوجود والتكوين، بينا لا يبرح الاجراء بسد باب النقد والحوار إلاّ أن يكون اجراءً متعارضاً مع قانون الوجود والتكوين.

نعم يتعارض سد باب النقد مع قانون الوجود، حيث أن النقد سنة من سنن الوجود الإنساني. ويبقى هذا الاغلاق متعارضاً مع سنة الوجود حتى لو أفضت إلية مذاهب نقدية وتيارات راديكالية. ان الماركسية ــ التي نجادلها معرفياً ووجودياً في السجالين اللذين نقدم لهماــ مذهب نقدي في الصميم، لكنها مع الأسف استبطنت في داخل فكرها موقفاً معارضاً لإدامة النقد والحوار، وقد تمسكت التيارات الطفيلية التي ولدت في فضاء الفكر الماركسي بهذا الموقف المعارض للنقد والحوار تمسكاً عرقل عملية النمو بشكلٍ مريع.

أما كيف ينطوي الفكر الماركسي على معارضةٍ عنيدة لادامة النقد والحوار فآية ذلك أن الماركسية شأنها شأن كل مذاهب الفكر الاطلاقي[1] وضعت سقفاً نهائياً لنظرية المعرفة والوجود وحكمة البشر في إدارة المدينة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً. لقد أدت أدوات الماركسية المعرفية إلى وضع نهاية حتمية للتاريخ، فالدياليكتيك بمفهومه الماركسي منظار وِتر تُلقي به الماركسية ديناميكياً ثم تُمكنكه بتوقيفه في مرحلة من مراحل التاريخ.

---

[1] أرّجح استخدام مصطلح (الاطلاقية) معادلاً للمتداول في وصف لون من مذاهب الفكر ونظم السياسة ، حيث يطلق مصطلح (الشمولية) تعبيراً عن وصف تلك النظم والمذاهب التي تدّعي لنفسها امتلاك الحقيقة المطلقة.

الماركسية بمفهومها اللينيني مذهب مغلق دون ريب، يعطل عملية النقد الداخلي، ويفعّل عملية النقد كقوة هجومية على ما أسماه المذهب الماركسي بالميتافيزيقيا والبرجوازية و... فالنقد سلاح آيديولوجي مُسيّس، لا ينصب على أساسيات المعرفة والوجود، فهو معطل على هذا الصعيد. لأن الديالكتيك والتفسير المادي للوجود والتاريخ حقائق نهائية وسقوف يستحيل تجاوزها!

ان الماركسية مذهب من مذاهب الفكر الإنساني، وكل مذاهب الفكر الإنساني انسانية القيمة، أي أنها تخضع للنقد والتحوير والتعديل، وأسوأ مذاهب الفكر واتجاهات الرأي تلك التي تلقن الناس نهائيتها واطلاقها. كنت أود أن أتوفر على فرصة لإعادة النظر في التراث الماركسي الاساسي لقراءته قراءة معاصرة. إذ لا تشذ الماركسية عن سائر مذاهب الفكر في كونها مؤقتة وغير أبدية. ولعل أبرز أهداف الديانات السماوية أنها جاءت لتعلم الناس: إن الأزلية والأبدية لا يتاحان إلاّ لله تعالى، وادعاءهما كِبَرٌ معرفي، يصل إلى حد الشرك.

نحن أمام عالم سيّال، والسقوف النهائية والأدوات الأحادية للمعرفة الانسانية تتعارض مع النظرة الملائمة لعالم الوجود، فالعالم المتغير لا يُعرَف إلاّ عبر أدوات متغيرة وسقوف لا نهائية للمعرفة، المرونة والتواضع المعرفيان شرط النمو والانسجام مع سنن هذا العالم الذي نريد التعرف على ظواهره السيّالة المتغيرة.

نعود إلى السجالين اللذين نقدم لهما؛ لقد فصل بينهما عقد من السنين

عنوةً. ولم يتح للثاني منهما أن يطل على المسرح الثقافي إلاّ في مهجر أهل العراق. لم يكن مسموحاً أن يتحاور الماركسيون مع الإسلاميين علناً وعلى صفحات الاصدارات في العراق. ولعل الأمر كذلك في أغلب أقاليم عالمنا العربي والإسلامي، حيث تمنع الحوارات الجادة.

أما اليوم فيلوح في الأفق أملٌ، ولعل الفضل يعود أساساً لتطور التقنيات التي تستعصي على دوائر التفتيش وأجهزة الرقابة. أملٌ بفتح الحوار وممارسة النقد. ومن موقع الحرص ألفت الأنظار إلى توصية بشأن سياق النقد والحوار: علينا أن نناضل من أجل سوق مشروع إثارة النقد صوب الأساسي من قضايا المعرفة، ونحذّر من الانسياق في التركيز على الهامشي من الاشكاليات.

واليوم إذ نعيد نشر السجالين اللذين نقدّم لهما نريد أن نؤكد على ضرورة إعادة قراءة الماركسية من جديد قراءة نقدية جادة في إطار القراءات لكل أساسيات المعرفة الانسانية. ونؤكد على أن إعادة نشر هذين السجالين لا تمثل عملية إعادة تظهير جدل سالف، بل تستهدف إعادة الحيوية لروح النقد الجاد، الذي يتحلى بروح رياضية تتحمّل الرأي المعارض، وتستوعبه في إطار عملية معرفية، تُحيل الخلاف الفكري إلى خلاف في وجهات النظر فحسب، دون أن تسمح لاختلاف وجهات النظر بأن يتحول إلى صراع.

الفصل الأول

مناقشة في كتاب فلسفتنا

الأستاذ مهدي النجار

* **تمهيد:**

إنّ الكتاب يناقش مذاهب فلسفيّة، ويعنى أوّلاً بالفكر الماركسي، إلاّ أنّ هناك خلطاً وقع فيه المؤلّف عند تطرّقه للمذاهب السائدة في العالم.

فقد ورد[1] أنّ هناك مذاهب أربعة تسود الذهنيّة الإنسانيّة العامّة اليوم وهي:

١ ـ النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢ ـ النظام الاشتراكي.

٣ ـ النظام الشيوعي.

٤ ـ النظام الإسلامي.

فمن المعلوم لحدّ الآن على الأقلّ أنّ اصطلاح «نظام» دائماً يرافق الاقتصاد، حيث إنّ النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي هي أنظمة اقتصاديّة تعنى بأساليب الإنتاج وعلاقاته، ولكلّ منهما مذهبه الفلسفي وقوانينه الاجتماعيّة (البنى الفوقيّة).

---

(١) فلسفتنا: ١٢ ـ ١٣.

فإذا كان يقصد المؤلّف من هذه المصطلحات المختلطة، [النظام] المثالي أو النظام الميتافيزيقي على غرار تقسيمه، ولو سلّمنا الأربعة علماً بأنّه يوجد ــ حسب تقسيمه ــ نظامٌ مسيحي، ونظامٌ يهودي، ونظامٌ بوذي... إلخ من سلسلة الأديان[1].

ويعقّب بعد ذلك بأنّ «**النظام الإسلامي مرّ بتجربة من أروع النظم الاجتماعيّة وأنجحها**»[2].

إنّ الإسلام قبل كلّ شيء هو دين التوحيد مقابل العقائد الوثنيّة، له مفاهيمه عن الحياة والكون والإنسان تكوّن فلسفته. وأمّا النظام الاقتصادي الذي ولد ونشأ فيه، فهو مبنيٌّ على علاقات عبوديّة إقطاعيّة أفرزت مثل تلك المفاهيم. وما نسمّيه نظاماً هو النظام السعودي، فهل يقصد «الصدر» بهذا النظام هذه التجربة الرائعة؟

وإذا كان يقصد نوع الحكم، فكان [النظام] آنذاك نظاماً ثيوقراطيّاً[3] (حكم الخليفة)، فإضافةً إلى كونه مناقضاً للعصر الراهن، فهو تعثّر في مسيرته ورفضته الجماهير العربيّة ولم يمرّ بتجربة من أروع النظم.

---

(١) لا يخفى ما في العبارة من تشويش. (أ)

(٢) فلسفتنا: ١٣.

(٣) الثيوقراطيّة: لفظ يوناني مركّب من «ثيوس» ومعناه «الله»، و«قراطوس» ومعناه «القوّة» أو «السلطان». والنظام الثيوقراطي بتعبيره الوارد في المتن هو النظام الذي يرجع السلطة إلى مصدر ديني. (أ)

فإذا تجاوزنا فترة النبي محمّد[ﷺ] والنصف الأوّل من حكم الخلفاء الراشدين، وهي فترات قصيرة وإيجابيّة بالنسبة للعصر الماضي، فإنّنا نصادف [أنّ] الحكم قد تحوّل إلى حكم الوراثي — الدكتاتوري، ليس للشعب فيه كلمةٌ أو رأي. وكذلك نرى التاريخ العربي مشحوناً بالانتفاضات والثورات والإرهاب الدموي، ابتداءً من مناهضة علي بن أبي طالب [عليه السلام] للتجربة الرائعة، ثمّ ثورات الخوارج والحسين بن علي [عليه السلام] والعلويّين والزنج والقرامطة.

ثمّ لا ندري كيف يوفّق «الصدر» بين روعة التجربة وبين قول علي بن الحسين[عليه السلام][1] في القرن الأوّل من هذه التجربة: «**أصبحنا في قومنا كبني إسرائيل في آل فرعون يقتلون أبناءهم ويستحيون نساءهم**»[2].

وإذا كان يقصد بالتجربة الرائعة الغزو الذي توسّع في عهد الخلفاء والسلاطين (القياصرة)، فهل يجوز لنا ونحن نرفض التجزئة والاستلاب والغزو الأجنبي ونعاني الاضطهاد أن نتفاخر ونعتزّ بغزونا وسلبنا في الماضي للشعوب الأخرى؟

وقبل أن ندخل بمناقشة بعض جوانب الفصل الأوّل من الكتاب، نحاول

---

(١) علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ويلقّب بـ«السجّاد» و«زين العابدين»، وهو من المسلمين التقاة ويعتبر إماماً بالنسبة للشيعة، حضر معركة الطفّ في كربلاء بصحبة والده الحسين ولم يشترك في المعركة بسبب مرض شديد ألمّ به.

(٢) بحار الأنوار ٢٤: ١٧٠. (أ)

أن نوضح نقطة مهمّة وقع فيها «الصدر»، وهي خلطه بين الفلسفة اللاهوتيّة والفلسفة الدينيّة الوحيويّة:

فرغم توافق الفلسفتين بالاعتقاد بالله، إلاّ أن الأولى لا يشترط فيها الاعتقاد بالأديان الروحيّة والوحي والكتب المقدّسة والأنبياء، وتحوي على جوانب ماديّة وأخرى مثاليّة، وتتراوح السيادة بين هذين الجانبين في بعض المجالات. أمّا الفلسفة الثانية ــ أي الدينيّة ــ ، فهي تعتمد الوحي والكتاب (المقدّس) أساساً، [إضافةً إلى] ما يتلوه الأنبياء والأولياء، ولا يمكن تخلّيها عن النصوص والشرائع الدينيّة.

فلذا لا يمكن مثلاً إضافة فلسفة «ابن رشد» إلى الفلسفة الدينيّة الإسلاميّة رغم التقائه ببعض جوانبها، حيث إنّ ابن رشد على الأغلب يعتبر [رائد] شرح كتب أرسطو[١]، وأخذ علم الفلك عن المجسطي وعلم الطب عن جالينوس، وكانت لديه آراء لم يستطع البتّ فيها من باب الثقة[٢]، وليس كلّ ما قاله وردنا، خاصةً بعد أن أحرقت كتبه. وهو يبرّر تحصيله الفكري والثقافي من أمم ليست إسلاميّة بقوله: «**فقد يجب علينا إن ألقينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما**

---

(١) حتّى أطلق عليه الأوروبيّون لقب «الشارح» «Commentator». (أ)

(٢) هكذا في الأصل، ولعلّ الصحيح «التقيّة» مثلاً. (أ)

كان منها موافقاً للحقّ قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه»(١).

ونرى واضحاً المضايقات التي عاناها ابن رشد من الجمهور والفرق الإسلاميّة حيث خرج عن رأيها، ويتّهمها بأنّها: «**كفّرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم**»(٢).

والآن ما علاقة ابن رشد ـ امتداد أرسطو والفلسفة القديمة ـ بالفلسفة الدينيّة الإسلاميّة؟ ثمّ أليس من التعسّف أن [نسبغ على](٣) فيلسوف إلهي أو عاش فترة الحكم الإسلامي طابعاً دينيّاً(٤)؟

ومن هذه النقطة سنحاول أن نناقش «فلسفتنا» باعتبارها فلسفة دين. وكأنّه عرضٌ أمامنا لصورتين أساسيّتين من الفلسفة:

إحداهما: يمكن تسميتها بالفلسفة الوثنيّة، وهي فلسفة الجاهلية العربيّة.

والأخرى: الفلسفة الإسلاميّة كما يتصوّرها القرآن(٥).

---

(١) ابن رشد، فلسفة القاضي ابن رشد، مطبعة الجمالية بمصر.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الأصل غير واضح، ويبدو أنّ فيه: «نستبغ»، والأولى ما أثبتناه. (أ)

(٤) وعلى هذا الأساس كيف يجوز لنا أن نسمّي «المعرّي» الشاعر الفيلسوف مسلماً، وهو عاش فترة الحكم الإسلامي، وقد عرف بمواقفه الملحدة، حيث يقول مثلاً:

أتترك ههنا الصهباء نقداً *** بما وعدك من لبن وخمر

حياة ثمّ موت ثمّ حشد *** حديث خرافة يا أم عمرو

(٥) مشكلات الفلسفة، د . صالح الشماع.

البحث الأوّل

نظريّة المعرفة

يتناول «الصدر» في هذا الفصل:

أوّلاً: المصدر الأساسي للمعرفة:

ويتطرّق إلى عدّة نظريّات في هذا الصدد. ويهمّنا هنا المذهب العقلي باعتباره المذهب الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلاميّة، وطريقة التفكير الإسلامي بصورة عامة ـ كما يقول ـ ، حيث يذهب إلى تقسيم المعارف البشريّة ـ حسب المصادر ـ إلى طائفتين:

١ ـ معارف ضرورية أو بديهيّة: «ونقصد بالضرورة هنا أنّ النفس تضطرّ إلى الإذعان بقضيّة معيّنة من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحّتها.. مثل الواحد نصف الاثنين»[١].

٢ ـ معارف ومعلومات نظريّة: «فإنّ عدة من القضايا لا تؤمن النفس بصحّتها إلاّ على ضوء معارف ومعلومات سابقة»[٢].

ثمّ يتابع بأنّ المذهب العقلي يوضح أنّ الحجر الأساسي للعلم هو

---

(١) فلسفتنا: ٧١.

(٢) فلسفتنا: ٧١.

المعلومات العقليّة الأوّليّة.

وقبل أن نناقش هاتين الطائفتين من المعارف البشـريّة، نـودّ أن نـذكّر «الصدر» بأنّه نسي طائفة ثالثة فـي الفلسـفة الإسـلاميّة(١) التـي تعتمـد الاستشراق أو الوحي وتعتبره الأساس في كلّ المعارف. حيـث إنّ طبيعـة الأمور تستدعي أن يُجعل [الاستشراق أو الوحي] أكثر أهمية للمعرفة مـن الوسيلتين السابقتين، وذلك لأنّ العلم الحقيقي في نظر القرآن هو العلم بعـالم الغيب(٢)، وترتبط هذه الطائفة أساساً باليقين والإيمـان ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾(٣).

ولولا هذه الوسيلة، فعلى أيّ أساس نفسّر ــ حسب الاعتقـاد الـديني ــ حكمة الأنبياء ومعجزاتهم وتفسيراتهم ومعارفهم، وهم ــ بصورة عامّـة ــ أميّون(٤)؟!

وإذا تجاوزنا هذه، فسنجد ــ كما يوضحها [«الصدر»] ــ بأنّها معـارف فطريّة خارجة عن نطاق التجربة والإحساس والتأمّـل الفكـري، وتعتبـر المصدر الأوّلي لجميع المعارف حيث يقول «**إنّ عدّة مـن قـوانين العـالم**

(١) نقصد هنا فلسفة الدين الإسلامي أو فلسفة القرآن.

(٢) مشكلات الفلسفة، د. صالح الشماع.

(٣) الأنعام: ١٩. (أ)

(٤) في الأصل: «وتفسيراتهم ـ وبصورة عامّة ـ ومعارفهم وهم ـ أميّون ـ»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه.(أ)

العامة يعرفها الإنسان معرفة مستقلّة عن التجربة»[١]، ومن هذه القاعدة ينطلق لنقد الماركسيّة بعد سرده لعدّة نظريّات في مصادر المعرفة[٢]، ويسجّل أهمّ النقاط التالية:

«إنّ الماركسية كما يبدو تعترف بوجود مرحلتين للمعرفة البشرية، ومع ذلك فإنّها لا تريد أن تسلم بوجود معرفة منفصلة عن التجربة، وهذا هو التناقض الأساسي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة في الماديّة الديالكتيكيّة»[٣].

إنّ الماركسية إذ نؤكّد بأنّ الناس لا يمكنهم أن يحصلوا على المعارف إلاّ من خلال تعلّمهم وتربيتهم، تجاربهم وإحساساتهم، أي في وسط محيطهم الاجتماعي، فهي لا تنكر وجود البديهيّات المجرّدة (الواحد نصف الاثنين). وهذه المعارف مستقلّة عن التجربة المخصوصة لكلّ فرد على حدة، إلاّ أنها ليست منتجات عقليّة ذاتيّة وفطريّة مولودة مع الإنسان ومستقلّة عن التجربة الإنسانيّة. أي إنّها ليست تخيّلات حرّة خاصّة تضطرّ النفس إلى الإذعان [بها] والاستسلام لها دون دليل أو برهان.

---

(١) فلسفتنا: ٩٣. (أ)

(٢) يتعرّض الشهيد الصدر‌ؒ على مستوى التصوّر إلى: نظريّة الاستذكار الأفلاطونيّة، النظريّات العقليّة، النظريّة الحسّيّة ونظريّة الانتزاع. أمّا على مستوى التصديق، فقد تعرّض إلى المذهب العقلي والمذهب التجريبي. (أ)

(٣) لم أعثر عليه. (أ)

إنّ مثل هذه المعارف حقيقيّة ومشتقّة ومستعارة من الواقــع الخــارجي، فكما يقول إنجلز:

«إنّ الرياضيات مثلها مثل جميع العلوم الأخرى، قد نشأت من حاجات البشر، من مسح الأرض وقياس سعة الأواني ومن حساب الوقت ومن الميكانيك»(١).

وتتوارث هذه القوانين والمعارف عن طريق التعلّم والتبصّر بعد الإحاطة باللغة وأشكال الفكر، وليست متوارثة بيولوجيّاً كمعــارف أو أنّهــا معطــىً خارجي.

إنّ المعرفة لدى الماركسيّة اشتقاقٌ من الواقع الخارجي، وهي امتدادٌ لكلّ معارف الخلائق الإنسانيّة عبر تاريخها الطويل، تفترق فــي مرحلــة مــن التطوّر عن هذا العالم الواقعي، وتجابَه على اعتبارها شيئاً مســتقلاً.. علــى اعتبارها قوانين آتية من الخارج ينبغي للعالم أن يتطابق معها.

إنّ معارف ضيّقة ومجرّدة وساذجة وأبديّة (الواحد نصف الاثنين) قيمــة علميّة واعتبارها قوانين عامّة، حيث لا يمكن تطبيقها أو حتى الاستفادة منها في مجالات المعرفة الواسعة (علوم التاريخ الإنساني، الطبيعيّات، الفضــاء) التي دائماً هي في تطوّر ونمو(٢).

---

(١) لم أعثر عليه. (أ)

(٢) هكذا في الأصل، وكأنّ في العبارة سقطاً. ولعلّه يريد أن يقول إنّه لا يمكن اعتبار هذه المعارف قوانين عامّة حيث لا يمكن الاستفادة منها في مجالات المعرفة الواسعة

ويضيف لدعم مذهبه مثالاً، فيقول:

«الوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا إنّما نحسّ برائحتها ولونها ونعومتها. وحتّى إذا تذوّقناها، فإنّنا نحسّ بطعمها ولا نحسّ في تلك الأحوال بالجوهر [الذي تلتقي هذه الظواهر عنده]»(١).

ويضيف:

«فالسند الوحيد لإثبات المادة هو معطيات العقل الأوّليّة، ولولاها لما كان في طاقة الحسّ أن يثبت لنا وجود المادة وراء الرائحة الذكيّة واللون الأحمر والطعم الخاص للوردة»(٢).

ونضيف من عندنا: حتّى لو شرّحناها و[وضعناها] تحت الاختبار وعرفنا تكويناتها الداخليّة (الحلويّة) وطرق تكاثرها وتغذيتها ووظائف أعضائها، فإنّنا لا نعثر على المادة (الوردة) بدون معطيات العقل الأوّليّة.

لا ندري ماذا يريد بالجوهر! وكيف أثبته بالمعطيات العقليّة! وهل يعني إذا لم تكن لدينا هذه المعطيات، فإنّ المادة ليس لها وجود! وهل يستطيع الإنسان أن يدرك الجوهر (الوردة) بمعطياته العقليّة إذا أبعدناه نهائيّاً — بالمعنى الساذج للكلمة — عن الوردة ومحيطه الاجتماعي! وهل إنّ

بحسب زعمه. وعليه، فكأنّه أراد أن يقول إنّه ليس لها قيمة علميّة. ومن هنا قلنا إنّ من المحتمل أن يكون في العبارة سقطٌ.(أ)

(١) فلسفتنا: ٧٧.

(٢) فلسفتنا: ٧٧.

الماركسيّة إذا لم تسلّم بحصول المعرفة دفعةً واحدة (هزّةً كاملة وموحاة)، يعني أنّها سلّمت بوجود معرفة منفصلة عن التجربة، وهذا هو التناقض الأساسي!

ويستطرد ليعيب على الماركسيّة علميّتها، لأنّها تبتّ في مسائل ميتافيزيقيّة وأنّها «**تتدخّل في هذا اللون من القضايا وتجيب عليها بالنفي، الأمر الذي يجعلها تتمرّد على حدود الفلسفة العلميّة وتنساق إلى بحث ميتافيزيقي**»[١].

ليست الماركسيّة حصيلة المعطيات العقليّة المستقلّة عن الواقع، أو التحليق فوق التاريخ والمعارف البشريّة. إنّها حصيلة المعارف السابقة والاهتمام باللحظات الفاعلة في المعرفة، وهي وليدة الصراع بين المثاليّة من جهة والماديّة النظريّة القديمة من جهة ثانية، وهي أيضاً وليدة الصراع بين الميتافيزيقيا والعلم.

ولئن تكن الماركسيّة علماً مثل كلّ العلوم، تطرح نظرتها وتفسيراتها للظواهر مقابل التفسيرات اللاعلميّة (الميتافيزيقية)، فلا بدّ لها أن تتدخّل في هذا اللون من القضايا. إلاّ أنّ هذا التدخّل المشروع لا يمكن أن يؤول باعتباره انسياقاً ميتافيزيقيّاً. فهل يمكن للعلم مثلاً اعتباره ميتافيزيقيّاً[٢] إذا رفض عالم الجنّ وبتّ بعدم وجوده!

---

(١) فلسفتنا: ١٠٤.

(٢) لعلّ المراد: هل يمكن اعتبار العلم ميتافيزيقيّاً. (أ)

ثمّ إنّ تعريف الماركسيّة ليس متوقّفاً على موقفها من المفاهيم الميتافيزيقيّة. وبمعنى آخر، لا يمكن توضيح الماركسيّة باعتبارها موقفاً ضدّ الميتافيزيقيّة والمثاليّة بصورة عامّة، فالماركسيّة احتواءٌ جديدٌ لإمكانيات الناس وتطلّعاتهم ونضالاتهم ضدّ الطبيعة والمفاهيم الوهميّة من جهة، وضدّ واقعهم السيّئ من جهة أخرى. وتهدف بالتالي إلى تحقيق مشروع تكون الإنسانيّة فيه محوراً أساسيّاً وقيمةً عليا لنقل العالم من وضعه الراهن إلى وضع أفضل، تتحقّق فيه قيمة الإنسان وتلغى جميع استلاباته وتمزّقاته واغترابه.. يرافق هذا المشروع حلمٌ بتحقيقه، وهذا الحلم لا يشبه بأيّ حال حلم العقل الغيبي، لأنّه ناتج من خلال النضال ومعتمدٌ على الإمكانيّات المتوفّرة لدى البشر ودور الإنسانيّة الخلاق.

ثانياً: قيمة المعرفة:

وبعد أن وضّح «الصدر» المصادر الأساسيّة للمعرفة، يتناول المعرفة من ناحية أخرى لتحديد قيمتها الموضوعيّة ومدى إمكان كشفها عن الحقيقة. فهو بالرغم من مواجهته بصورة أساسيّة للماركسية، إلاّ أنّه يذهب لتدثير هذه المواجهة باستعراضٍ لا يعرف ذيله من رأسه، ببعض الآراء الفكريّة.

ومن خلال هذه الاستعراض، نستطيع أن نتبيّن من «فلسفتنا» ما يلي:

بصدد نقده للمثاليّة وخاصّة فلسفة «باركلي»، يحاول أن يتّهمها بالسذاجة، فيضع مقابل مواضع «باركلي» المعرفة التصديقيّة التي هي «**عبارة عن**

الحكم النفسي بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصوّر»[١]. وهذه المعرفة التصديقية ليست «**صورة لمعنى معيّن من المعاني التي يمكن أن نحسّها ونتصوّرها، بل فعلاً نفسيّاً يربط بين الصور»**[٢]. ويضيف: «**فالإنسان بطبيعته إذن يخرج من التصوّريّة إلى الموضوعيّة بالعلم التصديقي لمكان كشفه الذاتي»**[٣].

وبعد نقده للمثاليّة، يذهب لوضع أساسين ترتكز عليهما واقعيّته، وهما:

الأوّل: الإيمان بوجود كشف ذاتي للمعارف التصديقيّة[٤].

الثاني: الاعتقاد بقاعدة أساسيّة للمعرفة البشريّة مضمونة الصدق بصورة ضروريّة[٥].

وهو بعد كلّ هذا يذهب بين صفحة وأخرى ــ كعادته ــ لتناول المقولات الماركسيّة واعتصارها ومناقشتها والخروج بالنتيجة لصالحه.

إلاّ أنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يميّز المثاليّة ــ بما فيها واقعيّة «الصدر»ــ عن الماديّة الديالكتيكيّة، هو ما [يقوله] «لِنِنْ»: «**هل يجب أن نذهب من الأشياء إلى الإحساس وإلى الفكر ... أم من الفكر ومن**

(١) فلسفتنا: ١٢٦.

(٢) فلسفتنا: ١٢٦.

(٣) فلسفتنا: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٤) فلسفتنا: ١٢٩. (أ)

(٥) فلسفتنا: ١٣٠.

الإحساس إلى الأشياء؟».

فإذا وافقنا الشطر الثاني – أي الذهاب من الفكر ومن الإحساس إلى الأشياء– فإنّنا سنؤكّد مقولة «باركلي»: «**لا وجود إلاّ لأفكارنا**»، ويعني أنّ الواقع غير موجود إذا لم توجد أفكارنا. وهذا ما يذهب إليه «الصدر» بطريقة ملطّفة، حيث يسلّم بوجود الأشياء خارج ذهننا من جهة، ويعتمد بمعرفة هذه الأشياء على أساس المعرفة التصديقيّة والفطريّة، أي الخروج من التصوريّة إلى الموضوعيّة، وإلاّ أين هو الجوهر؟

وحتّى يحافظ على مستواه الواقعي، يخلص إلى القول إنّ الواقعيّة «**لا بدّ لها أن تعترف بأنّ الإدراكات الفطريّة في العقل عبارة عن انعكاسات علميّة لقوانين موضوعيّة مستقلّة**»[١].

وكيف يجوز له اعتبار المعرفة هي معرفة فطريّة تصديقيّة تخرج من التصوريّة إلى الموضوعيّة، ثمّ يذهب للمقول إنّها «**انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلّة**»؟!

وكيف يوفّق بين اعترافه [بأنّ] الإدراكات الفطريّة انعكاسٌ لقوانين العالم الموضوعي المستقلّ، وبين قوله إنّها فعلٌ نفسيٌّ وإنّها معارف مستقلّة عن التجربة والإحساس؟!

ثمّ كيف تكون هذه المعارف مستقلّة وموضوعيّة ما دام العقل يشعر

---

(١) فلسفتنا: ١٥٢.

بضرورة التسليم والاعتقاد بصحّتها دون برهنة أو دليل؟!

والأنكى من ذلك أنّه يؤكّد بأنّ المعرفة التصديقيّة هي التي تكشف لنا موضوعيّة التصوّر ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في ذهننا[١]. يعني إذا لم توجد المعارف التصديقيّة الفطريّة، لا يوجد كشفٌ عن الواقع الموضوعي، أي لا يوجد جوهرٌ للأشياء..

أليس «باركلي» أشطر من «الصدر» عندما يقول: «**أنا أفكر إذن أنا موجود**»، حيث لا يلفّ ولا يدور حول المصطلحات الرنّانة... «واقع موضوعي»، «معارف تصديقيّة»، و«فطريّة»، «مستقلّة»...

*** [إعتراض الصدر على الماركسيّة:]**

وبصدد اعتراضه على الماركسية يضع نقطتين:

١ ـ **النقطة الأولى:** كيف تتناول الماركسيّة عن طريق الحسّ والتجربة... وبهذا لا تتناول «**إلاّ ظواهر الطبيعة ولا تنفذ إلى الصميم والجوهر**»[٢]، حيث إنّ الجوهر ـ كما يقول معتمداً على «كَنْت» ـ «**هو الشيء في ذاته ولا تنفذ إليه المعرفة البشرية**»[٣].

إذا كانت المعرفة البشرية لا تنفذ إلى جوهر الأشياء، فكيف استطاع

---

(١) فلسفتنا: ١٦٥.

(٢) انظر فلسفتنا: ١٧٦.

(٣) انظر فلسفتنا: ١٧٦.

«الصدر» أن ينفذ بمعرفته إلى جوهر الماركسيّة؟!

استند [«الصدر»] بعرضه لهذه النقطة على معارضة التصديقيّة، ومثله «الوردة» على أساس معارضة التصديقية[1]...

إنّ الوردة هي شيءٌ في ذاته، إلاّ أنّها كلّما تقدّمت معارفنا وعلومنا عن طريق التجربة والإحساس، ستتحوّل إلى شيءٍ لنا. أي الجوهر هو الظاهرة والظاهرة هو الجوهر[2].

إلاّ أنّه ليس[3] ثمّة فرق — كما يقول «لِنِنْ» — بين ما هو معروف، وما لم يعرف بعد، وليس [هناك فرقٌ][4] بين الجوهر والظاهرة. الظواهر هي أشياء لنا، أو نسخ عن أشياء في ذاتها.

فعندما نوضّح ظواهر الماء — أي كيفيّاته وأعراضه — بأنّه عديم

(١) هكذا في الأصل. (أ)

(٢) من الأفضل استعمال اصطلاح «العرض» بدل «الظاهرة»، حيث كان يستخدم من قبل الفلاسفة العرب الأوائل. الآن اصطلاح «الظاهرة» شاع في العصر الحديث مقابل «الجوهر»، وخاصّة في الكتب المترجمة، ونحن استعملناه جرياً على ما هو مستعمل في كتاب «الصدر».

(٣) في الأصل: «إلا أنّه ثمّة فرق»، ولعل «ليس» ساقطة، وقد استفدنا ذلك ممّا ورد في فلسفتنا: ١٧٥ نقلاً عن «پولتيزير» عن «لِنِنْ».

(٤) أضفنا ما بين [] مراعاةً للسياق، ويكون المعنى مستفاداً من قول «لِنِنْ»: «لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أيّ فارق مبدئي بين الظاهرة والشيء في ذاته». انظر فلسفتنا: ١٧٥. (أ)

الرائحة والطعم واللون وغير قابل للاشتعال، ثمّ نعقّب بعد ذلك التوضيح [ببيان][(١)] مكوّناته عن طريق التجربة بأنّه يتكوّن من الهيدروجين (ذرّتان) والأوكسجين (ذرّة).. أليس هو بالضبط العجب عندما نسأل بعد ذلك ما هو جوهر الماء؟!

٢ ــ **النقطة الثانية:** أمّا النقطة الثانية في اعتراضه فهي: «**هل تستطيع الماركسيّة أن.. تبرهن على أنّ الواقع الموضوعي يبدو لنا في أفكارنا وحواسنا كما هو في مجاله الخارجي المستقلّ؟**»[(٢)].

قبل كلّ شيء ينبغي أن نعرف بأنّ الواقع الخارجي ليس هو الذي في أفكارنا وحواسنا، وإنّما صورته. أي إنّ حواسنا وأفكارنا صورة تقابل ــ وليست تماثل ــ هذا الواقع، وإنّ ضبط هذه الصورة لا توفّرها لنا غير الممارسة، أي حالما نخضع الأشياء (الواقع الخارجي) لاستعمالنا بصورة مطابقة للصفات التي ندركها، فإنّنا نخضع صحّة أو خطأ إدراكاتنا الحسيّة لاختبار لا يخطئ. والتسليم بوجود الواقع الخارجي وتكوين صورته في ذهننا لا يعني التسليم بأنّ هذه الصورة «مطابقة» للواقع الخارجي كما هو، لأنّ العلاقة بين الواقع الخارجي والفكر هي علاقة جدليّة وليست [..][(٣)]. إنّنا في النهاية نستقي معارفنا من هذا الواقع، وكلّما ازدادت معارفنا برهنت

---

(١) أضفنا ما بين [] مراعاةً للسياق. (أ)

(٢) فلسفتنا: ١٧٦. (أ)

(٣) يبدو أنّ في الأصل سقطاً. (أ)

على مدى تطابق انعكاس الواقع الموضوعي في دماغنا.

يتابع «الصدر» نقده للماركسيّة.. فبصدد الحركة الدياليكتيكيّة في الفكر يقول:

«فليست في الفكر الإنساني حقائق مطلقة، وإنّما الحقائق التي ندركها نسبيّة دائماً، وما يكون حقيقة في وقت يكون بنفسه خطأ في وقت آخر. وهذا ما يتّفق عليه النسبية والماركسية معاً»(١).

إنّه يسوّي المسألة بكلّ بساطة ويعتبرها حقيقة أبديّة مثل (الواحد نصف الاثنين).

إنّ «إنجلز» يكتب في كتابه «آنتي دوهرنگ» حول الحقائق الأزليّة، بأنّ هناك حقائق مثل: **«إنّ نابوليون قد مات في اليوم الخامس من أيار ١٨٢١».**

وهذه الحقائق أزليّة، ومن الجنون الاعتقاد بخطئها، ولكن هل من الممكن تطبيق مثل هذه التفاهات على المعرفة الإنسانيّة؟

إنّ تطبيق مقياس تلك الحقائق على العلوم الطبيعيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة لن يؤوب إلاّ بصيد قليل، فهل من الممكن اعتبار الاعتقاد السائد في فترة ماضية بأنّ الحركة هي حركة ميكانيكيّة فحسب ــ أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر ــ حقيقة تشبه الحقائق الأبديّة، أو أنّها خطأ

---

(١) فلسفتنا: ١٨٣.

أبدي؟! ليس هذا ولا ذاك..

وتطوّرت الحركة بإضافات واكتشافات جديدة: ميكانيكيّة، فيزيائيّة، بيولوجيّة واجتماعيّة..

إذن فمعارفنا لا يمكن أن تتمّ بدفعة واحدة، وليست معارف إنسان مفرد، بل هي الفكر المفرد لمليارات عديدة من البشر الماضين والحاضرين والمقبلين، وليس من السهل أن نطبّق على مسائل المعرفة مقاييس مثل «خطأ أو صح» و«نعم أو لا» و«اثنين أو واحد».

ثمّ كيف اتّهم الماركسيّة بإنكارها للحقيقة المطلقة؟ حيث يؤكّد «إنجلز» بأنّ الفكر الإنساني مطلق وغير محدود في طبيعته وديمومته وإمكاناته وهدفه التاريخي الأخير، وهو غير مطلق ومحدود في تحقّقه الفردي وفي واقعه في أيّة لحظة[١].

وهذا يعني التسليم بوجود حقيقة مطلقة موضوعيّة مستقلّة عن المعارف الإنسانيّة، إلاّ أن مدى إدراكنا لهذه الحقيقة هو نسبي في تزمّنه وفرديّته، وأن الجدلية المادية كما يقول «لِنِنْ» ــ تضمّ بلا ريب[٢]، ولكنها تؤول إلى النسبية، أي أنّها تسلم بنسبية جميع معارفنا ليس بمعنى إنكار الحقيقة لهذه الحقيقة[٣].

---

(١) آنتي دوهرنگ، إنجلز، الترجمة العربية.

(٢) الماديّة والمذاهب التجريبي النقدي، لِنِنْ، الترجمة العربية.

(٣) هكذا في الأصل، ولعلّ فيه سقطاً. (أ)

فالمسألة لا يمكن أن توضع ببساطة «الحقيقة الموضوعيّة»، بل بمعنى النسبيّة التاريخيّة لحدود مقاربة معرفتنا مقابل الخطأ، وهذا ليس معناه اجتماع الحقيقة والخطأ معاً، وإنّما نسبيّة حقيقة معارفنا. فلا يمكننا مثلاً أن نحكم ببساطة على علوم الفلك السالفة بأنّها خطأ. إنّها كانت نسبيّة تجمّعت وتطوّرت إلى علوم الفضاء خلال القرون التالية، أي أصبحت حالة خاصّة من حقيقة أكثر عموماً.

ويستطرد «الصدر» بعد ذلك فيعظ الماركسيّة إذا أرادت أن تكوّن فلسفة واقعيّة مؤمنة بالقيم الموضوعيّة حقّاً، فعليها أن تؤمن بأنّ «**الحقيقة لا يمكن أن تتطوّر وتنمو**»[١].

إننا نصل بهذه النقطة إلى جوهر الصراع ــ وإن كان الجوهر مبهماً بالنسبة للصدر ــ بين المثاليّة والماديّة، حيث إنّ الأولى لا تقرّ إلاّ بالخطأ المطلق أو الحقيقة المطلقة، فليس لديها سوى إمّا معرفة حقيقة مطلقة فقط أو خطأ فقط.

إلاّ أنّ المادية الجدليّة ترى بأنّ المعرفة مطلقة[٢] ونسبيّة وفي تطوّر ونموّ، حيث إنّ القول الآن بأنّ سطح القمر مظلمٌ هو حقيقة مطلقة، ولكن من أين جاءت؟ لم تأت دفعة واحدة... هذه حقيقة قبل اكتشاف الإنسان لها ومستقلّة عنه، إلاّ أن معرفته بها جاءت من جهود طويلة، ثمرة تاريخ طويل

---

(١) فلسفتنا: ١٩٢. (أ)

(٢) في الأصل: «هي مطلقاً». (أ)

من التجارب لم نعرفها فطريّاً على أساس معارفنا التصديقيّة، بل نتيجة تجارب ومشاريع وفرضيّات تعطي في كلّ مرّة حقيقة نسبيّة، وهذه الحقائق النسبيّة تجمّعت لتكوّن بالتالي حقيقةً مطلقة: «**سطح القمر مظلم**». ثمّ ستظلّ هذه الحقيقة مفتوحة بمعنى تستوعب كلّ الإضافات والاكتشافات الجديدة، كلّ الحقائق النسبيّة. أي إنّ معارفنا عن جوهر القمر تتطوّر من يوم إلى آخر[١]، أي تحويل الأشياء في ذاتها إلى أشياء لنا.

إذن فبداية المعرفة لم تكن مستقلّة عن المراجعة والاستقراء مثل الحقائق الأزليّة: «**مات أفلاطون قبل أرسطو**». هذه حقيقة مطلقة ومجرّدة وجامدة، لا يمكن تطبيقها على مجال المعرفة والعلوم التي هي في طبيعتها ـ نسبيّاً ـ متطوّرة.

---

(١) في الأصل: «أي إنّها تتطوّر معارفنا عن جوهر القمر..»، ولعلّ ما أثبتناه أولى من ناحية الإنشاء العربي. (أ)

البحث الثاني

المفهوم الفلسفي للعالم

يتناول «الصدر» في الفصل الثاني من كتابه «**المفهوم الفلسفي للعالم**».

بعد أن مهّد لنفسه طريق الدخول ضمن الواقعيّة، يأتي في مقدّمة الفصل ليصحّح أخطاء بعض الكتّاب المحدثين. ضمن جملة هذه الأخطاء كما يقول:

١ ـ **[الخطأ الأوّل]**: «**محاولة اعتبار الصراع بين الإلهيّة والماديّة مظهراً من مظاهر التعارض بين المثاليّة والواقعيّة**»[١].

ويبرّر زعمه عن هذا الخطأ بقوله: «**يوجد مفهوم آخر للواقعيّة هو المفهوم الواقعي الإلهي الذي يعتقد بواقع خارجي للعالم والطبيعة ويرجع الروح والمادّة معاً إلى سبب أعمق فوقهما جميعاً**»[٢].

٢ ـ **[الخطأ الثاني]**: أمّا الخطأ الثاني، «**ما اتّهم به بعض الكتّاب المفهوم الإلهي من أنّه يجمّد مبدأ العلميّة في دنيا الطبيعة**»[٣].

---

(١) فلسفتنا: ٢٠٨.

(٢) فلسفتنا: ٢٠٩.

(٣) فلسفتنا: ٢٠٩.

٣ ــ [الخطأ الثالث]: «إنّ الطابع الروحي غلب على المثالية والإلهيّة معاً، حتّى أخذ يبدو أنّ الروحيّة في المفهوم الإلهي هي بمعناه في المفهوم المثالي»[١].

وبعد سرد أخطاء المحدثين، يوضح نقطتين حول المفهوم الإلهي والمادي:

١ ــ [النقطة الأولى]: «الفيلسوف سواء أكان إلهيّاً أم ماديّاً، يؤمن بالجانب الإيجابي من العلم»[٢]. كما يقول: «**ليس في المسألة العلميّة فيلسوفٌ إلهيٌّ وآخر مادي**»[٣].

٢ ــ [النقطة الثانية]: «إذا كان التعارض بين الإلهيّة والماديّة هو تعارض الإثبات والنفي، فأيّ المدرستين يقع على مسؤوليتها الاستدلال والبرهنة [على اتجاهها الخاص الإيجابي أو السلبي]؟»[٤].

ويضيف: «**ولكنّ الواقع أنّ كلاً منهما مكلّف بتقديم الأدلّة والمدارك لاتّجاهه الخاص**»[٥]. ويضع للإجابة على مثل هذا السؤال شرطاً حيث

---

(١) فلسفتنا: ٢١٠.

(٢) فلسفتنا: ٢١٢.

(٣) فلسفتنا: ٢١٢.

(٤) فلسفتنا: ٢١٣.

(٥) فلسفتنا: ٢١٤. (أ)

يقول: «**يجب أن يكون هو العقل، لا التجربة المباشرة خلافاً للماديّة**»[١].

قبل كلّ شيء، الماركسيّة لها استعدادٌ أن تتخلّى عن تسميتها بالواقعيّة. فقد كتب «لِنِنْ» قائلاً:

«**إنّني لن أستخدم ــ متأثّراً [بــ]إنجلز في ذلك ــ سوى كلمة ماديّة في هذا المعنى، وأعتبر هذا المصطلح وحده صحيحاً، وبالخاصّة منذ تبنّى عبارة «واقعيّة» الوضعيّون واختلاطيّون آخرون ومتذبذبون بين الماديّة والمثاليّة**»[٢].

والآن لنترك التسميات جانباً، ونأتي إلى «فلسفتنا» الواقعيّة والصراع القائم بينها وبين الماديّة الديالكتيكيّة..

فرغم جمعه ــ أي «الصدر» ــ الآلي بين المذاهب المختلفة والتحليق فوقها واستلهام المفاهيم الماديّة بصورة عفويّة والإقرار باعتبار الواقع الموضوعي ــ بما فيه الجنّ والشياطين والملائكة ــ خارجاً عن ذهننا، عن أفكارنا. إلاّ أنّ المسألة الآن: من المعطى الأوّلي؟ هل الشعور أو المادة؟..

كان من الأفضل أن يجيب «الصدر» على هذا السؤال بأنّ المادّة هي المعطى الأوّلي حتّى يتبنّى الماديّة وينهي الصراع القائم. إلاّ أنّه يرجع ذلك إلى «**سبب أعمق فوقهما جميعاً**»[٣]. وهذا السبب الأعمق هو [واقعٌ]

---

(١) فلسفتنا: ٢١٤. (أ)

(٢) الماديّة والمذهب التجريبي النقدي، لِنِنْ.

(٣) فلسفتنا: ٢٠٩. (أ)

خارجي للعالم والطبيعة، أي إنّه لا يوجد ضمن عالمنا وطبيعتنا، ويجب تصوّره بالعقل لا بالتجربة.

وبمعنى آخر: إنّ هناك واقعاً في أذهاننا خارجي للعالم والطبيعة لا يمكننا الاستدلال عليه إلاّ في ضوء معارفنا التصديقيّة والفطريّة. فما دام هناك واقعٌ لا يوجد إلاّ في العقل ــ عقل الفلاسفة الواقعيّين ــ والذهن، وليس في العالم والطبيعة وإنّما «**فوقهما جميعاً**»، فما وجه الاختلاف عن المثاليّة التي تدّعي وجود مثل هذا الواقع؟!

أمّا عن الخطأ الثاني الذي وقع فيه «بعض الكتّاب المحدثين»، فهو اعتقادهم بأنّ المفهوم الإلهي يجمّد «**مبدأ العلمية في دنيا الطبيعة**» كما يقول، وهذا حقاً خطأ.

والآن سنناقش ليس المفهوم الإلهي، بل مفهوم «فلسفتنا» باعتبارها فلسفة دينيّة إسلاميّة(١)، أي فلسفة «وحيويّة» تنطلق من كتابها وشرائعها وأحكامها وتصوّراتها عن العالم. ويمكننا بعد ذلك صياغة السؤال التالي: «**هل هناك اختلاف بين الفيلسوف الديني والمادي في المسألة العلمية؟**».. وإذا تركنا المادي جانباً باعتباره مقرّاً بالمسائل العلميّة حسب اعتراف «الصدر»(٢).

---

(١) أوضحنا سابقاً الاختلاف بين اصطلاحي الإلهيّة والدينيّة.

(٢) هكذا وردت العبارة في الأصل، وكأنّ فيها سقطاً. (أ)

* [العلاقة بين الفلسفة الدينيّة والمسألة العلميّة]:

والآن نوضح العلاقة بين الفلسفة الدينيّة والمسألة العلميّة، فهناك ثمّة نقاط أساسيّة للتعارض:

١ ـ **[أوّلاً: المنهج:]** فمن ناحية المنهج، فإنّ العلم يتّبع منهجاً استقرائيّاً وتجريبيّاً باعتباره نتاج الفكر الإنساني؛ أي إنّ الإنسانيّة هي التي تكتشف الحقائق والقوانين. أمّا المنهج الديني، فهو ينطلق من الحقائق المنزلة والثابتة.

فمثلاً على صعيد علوم الحياة والأرض، فإنّ المفاهيم العلميّة ـ لحدّ الآن على الأقلّ ـ استطاعت أن تستقصي تطوّر الأرض وأصل الأنواع التدريجي، وهي في سبيلها إلى تطوير حقائقها. بينما تزعم وجهة النظر الدينيّة بأنّها خلقت دفعة واحدة بسبعة أيام[1].

٢ ـ **[ثانياً: المعرفة:]** ومن ناحية المعرفة، فإنّ العلوم تطمح لمعرفة المجهول، بينما تنسب النظرة الدينيّة كلّ ما تجهله إلى الغيب واعتبار العلم

---

(١) إذا كان يقصد ما ورد في القرآن الكريم، فإنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ خلق السماوات والأرض كان في ستّة أيّام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾. الأعراف: ٥٤. وانظر كذلك: يونس:٣؛ هود:٧؛ الحديد:٤؛ ق:٣٨؛ السجدة:٢؛ الفرقان:٥٩. (أ)

منزلة من الله: ﴿رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾[١].

٣ ـ **[ثالثاً: التاريخ:]** وعلى صعيد التاريخ، فإنّ العلميّة أثبتت تطوّر الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة ونموّها، أي إنّها متزمّنة وهي نتاجٌ اجتماعي. بينما تعتبر الوصايا والأخلاق الدينية ثابتة لكلّ الأجيال والأزمان، حيث إنّ أيّ نصٍّ دينيٍّ لا يمكن مناقشته أو إلغاؤه أو البتّ في عدم صحّته أو تصويره إلاّ عن طريق التوفيق والملائمة كما فعل البعض حتّى لو تجاوزنا مرحلته بآلاف السنين، لأنّ هذه النصوص سرمديّة وأبديّة ومقدّسة، حيث إنّ الوصيّة التي تقول ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[٢] أو ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[٣]، هي وصيّة أبديّة وحقيقة سرمديّة مثل: «**أفلاطون مات قبل أرسطو**».

٤ـ **[الإنسان:]** زيادةً على ذلك، أثبتت العلوم بأنّ الإنسان نتاج محيطه ومجتمعه ومراحله التاريخيّة، بينما تدّعي النظرة الدينيّة بأنّ الإنسان يخلق إمّا خيّراً وإمّا شريراً، وليس له حولٌ على كلّ ما هو مكتوب له ولا قوّة، حيث إنّ ﴿ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[٤].

---

(١) طه: ١١٤. (أ)

(٢) النساء: ٣٤. (أ)

(٣) النساء: ٣. (أ)

(٤) البقرة: ٢٧٢. (أ)

٥ ـ **[الخوارق:]** ثمّ إن العلوم كفرضيّة ومشروع تجريبي يتحقّق خلال ما فعل الإنسان، بخلاف المفاهيم الدينيّة التي تعتقد بأشياء خارقة ومسبقة لفرضيّات العلم ومشاريعه وممكناته وإنجازاته، تحوّل العصا إلى ثعبان، الانتقال من أماكن متباعدة بلمحة بصر، الولادة بدون تواصل جنسي، إحياء الموتى...إلخ.

ثمّ إنها تعتبر الإيمان وليس «المعرفة البشرية ووسائلها» هو الأساس بتصديق مثل هذه المفاهيم... ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[١].

والشيء المهمّ أنّ الأديان ليست منهاجاً أو بحثاً في العلم، وإنّما هي قبل كلّ شيء نظرة إصلاحيّة لوضع الناس وعلاقاتهم، وعلومها أساساً علومٌ بعالم الغيب، إضافةً إلى كونها تشريعيّة وتنظيميّة لهذه العلاقات. أي إنّ الدين لا يمكن اعتباره موقفاً ضدّ العلم وحاجزاً متطوّر العلوم، بل منهجاً يخالف منهج العلم، إضافةً إلى إمكانيّة استغلال هذا المنهج بسبب قداسته لحجب العلم عن الناس عن طريق إشاعة الشعوذات والروح العاجزة والاتّكاليّة وحجزهم عن التطوّر والإبداع[٢]: «الله أعلم»[٣]، «لا تفكّر لها

---

(١) البقرة: ٢٦٠. (أ)

(٢) في الأصل: عبارة «وحجزهم..» متأخّرة عن «الصبر مفتاح الفرج»، وقد ارتأينا تقديمها. (أ)

(٣) استعملت جملة «الله أعلم» من قبل بعض الفلاسفة والعلماء المسلمين للتواضع وليس للاتكاليّة أحياناً.

مدبّر»، «الصبر مفتاح الفرج».. ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾(١)..

أي إنّه ثمرة إنسانيّة لمعالجة وضع اجتماعي معيّن، فأيّة محاولة لاصطياد الاصطلاحات أو استيزاف النصوص الدينيّة لموافقتها مع العلوم، أو تلبيسها النظريّات الحديثة هي محاولة تنافي الدين أساساً.

زائداً إلى ذلك، إنّها يائسة وعقيمة وتنفي دور الدين الإيجابي كمحاولة لإنقاذ البشر من استلابهم و[عبوديّتهم].

*** [التعارض بين الإلهيّة والماديّة:]**

أمّا عن التعارض بين الإلهيّة والماديّة، فهو ـ كما يقول [«الصدر»] ـ «**تعارض الإثبات والنفي**»(٢)، ويقصد بهذا التعارض قبول الإلهيّة لعالم المغيبات بينما رفض الماديّة لهذا العالم.

ويقول «الصدر»(٣) إنّ الإلهية والماديّة مكلّفة وملزمة لإثبات عدم وجوده [...](٤) إلا من خلال التأكيد التاريخي والممارسة البشريّة، أي من خلال

(١) آل عمران: ١٥٤. (أ)

(٢) فلسفتنا: ٢١٣. (أ)

(٣) فلسفتنا: ٢١٤. (أ)

(٤) الظاهر أنّ هنا سقطاً، وكأنّ «النجّار» يقول فيه: «إنّ الماديّة غير ملزمة لإثبات عدم وجوده إلا من خلال التأكيد التاريخي..»، وهذا ما قد يستقيم به المعنى. (أ)

كشفها للواقع الموضوعي وتخلّصه من شوائب الأساطير الميتافيزقيّة، وهذا ما يبحثه العلم أيضاً: فنفي الأسطورة اللاموجودة في واقعنا لا يحتاج إلى إثبات، فإنّ إثبات وجود الأوكسجين والهيدروجين فقط في الماء، ومن خلال التجربة والإحساس دليلٌ قاطع على عدم وجود عنصر الكاربون فيه، فليس هناك إذن داعٍ لإثبات عدم وجود الكاربون إلاّ من خلال هذه الحقيقة.

*** [نقد قوانين الديالكتيك:]**

وينتقل «الصدر» لنقد قوانين الديالكتيك، فيستهلّ في نقده حركة التطوّر، وتراه يقع في حذلقة نقديّة حيث يقول:

«والواقع أن قانون التطور الديالكتيكي الذي يعتبره الجدل الحديث من مميزاته الأساسية، ليس شيئاً جديداً في الفكر الإنساني، وإنّما الجديد طابعه الديالكتيكي [الذي يجب نزعه عنه كما سنعرف]»(١).

ويتابع:

«فليس علينا لأجل أن نقبل هذا القانون، ونعرف سبق الميتافيزيقا إليه، إلاّ أن نجرّده عن قالب التناقض، وأساس الجدل القائم عليه في عرف الدياليتيك»(٢).

---

(١) فلسفتنا: ٢٢٨.

(٢) فلسفتنا: ٢٢٨.

رجع «الصدر» إلى عادته كما «**ذهبت هَيْفٌ لأَدْيانها**»[١].. فهو يفصل قانون المتطوّر الديالكتيكي كما فصل جوهر الوردة عن ظواهرها. ولكي يتقبّل هذا القانون، يذهب لتجريده عن قالبه التناقضي.. يا لها من سهولة لغويّة.!!

ألا ينزعج «سيّدنا» لو قلنا إنّ فلسفته ماديّة لوجودها عن الغيبيّات[٢]؟!

ألا يذهب للقول: ما هذه السخافة! كيف تجرّ «فلسفتنا» عن أساسها الغيبي؟!

والحركة ــ كما يستمدّها «الصدر» من الإغريق ــ سيرٌ تدريجيٌّ للوجود. ويتابع: «**ولذلك حدّد المفهوم الفلسفي للحركة بأنّها خروجُ الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجياً**»[٣]. ويضيف: «**فإنّ الحركة ــ كما عرفنا ــ ليست عبارة عن فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد، وإنّما هي تطوّر الشيء في درجات الوجود**»[٤]. ويعقّب بعد ذلك بانتصار: «**هذا هو المفهوم الفلسفي الدقيق الذي تعطيه الفلسفة الميتافيزيقيّة للحركة، وقد**

---

(١) في الأصل: «هينٌ»، والصحيح ما أثبتناه. وهو مثلٌ يضرب لكلّ من لزم عادته ولم يفارقها. انظر: مجمع الأمثال للنيسابوري الميداني ١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦. (أ)

(٢) هكذا في الأصل، ولعلّه يريد: «لبعدها عن الغيبيّات». (أ)

(٣) فلسفتنا: ٢٣١.

(٤) فلسفتنا: ٢٣١.

أخذته المادية الديالكتيكية فلم تفهمه ولم تتبيّنه على وجهه الصحيح»[1].

إنّ الماديّة الجدليّة تعترف بتواضع بأنّها نتاج المفاهيم السابقة، وأنّها حصيلة الفكر الإنساني لآلاف السنين، وهي ثمرة جهود بذلتها الإنسانيّة في صراع مستمرّ منذ فجرها؛ إلاّ أنّ هذا لا يعني أنها تحلّق فوق المعطيات البشريّة، أو أنّها خلقٌ خارجٌ عن البشر وتاريخهم، وأنّها معصومة ومنزلة بقدرة قادر..

زيادة إلى ذلك، إنّها ليست مغلقة، أي ليست نهائيّة ومكتملة، فهي في تلاقٍ وائتلاف وتجدّد مع كلّ المفاهيم الجديدة المؤكّدة لإنسانيّة الإنسان؛ وهذا ما يميّزها عن الفلسفة الإيمانيّة المعتقديّة باعتبارها معطىً خارجيّاً (خارج التاريخ والإنسان)، وهي نهائيّة ومكتملة وملائمة لكلّ زمان ومكان.

فليس عيباً أن تأخذ الماديّة الجدليّة مفاهيمها من الفلسفات السابقة وتعيد النظر فيها، فتغيّر المنطلق وتعيده على قدميه.

ونعود إلى الحركة، فعلى أيّ أساس[2] شرح «الصدر» نظريّته في الحركة؟!

أليس من التعسّف أن يأخذ مفاهيم «أرسطو» في الحركة، فيصقلها ويقول إنّها «فلسفتنا»؟!

---

(١) فلسفتنا: ٢٣٣. وفي الأصل: «وأمّا الحذلقة الماديّة الديالكتيكيّة فلم تفهمه..»، والصحيح ما أثبتناه. (أ)

(٢) في الأصل: «إحساس»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه. (أ)

ألم تكن فلسفته دينيّة باعتبارها منزلة من «الله» عن طريق الوحي وخارجة عن تدخّل الناس؟!

أم ينكر هذا! ـ والإنكار لا بأس به ـ فيدّعي بأنّها من صنع البشر، وهي امتدادٌ للفلسفات السابقة، أي ليس للوحي أيّ دخل [فيها]، وليست معطاةً من الخارج (السماء)...

إذا أنكر ذلك، فسيقع في شرك الإلحاد وإنكار فلسفة الدين المعتمدة على كتاب «الله» المقدّس المنزل والمكتمل، أي ليس نتاجاً بشريّاً[١].

وليس مثاراً للعجب أن تلتقي الماركسيّة بالجانب المادي من آراء الفيلسوف الإلهي «صدر الدين الشيرازي»، حيث يذهب إلى كون الشيء المتحرّك متغيّر الحال بالتدريج في كلّ حين من أحيان حركته، ويؤكّد على مفهوم التغيّر وعدم الثبات.. «**إنّ الحركة هي نفس التجدّد والخروج من حالة إلى غيرها، وهذا يطابق تأكيد ديمومة الحركة بالنسبة للماديّة الجدليّة بأنّها شكل أو أسلوب وجود المادة مع الربط الجدلي بين الحركة والمادة وعدم انفصالها إلاّ ذهنياً**»[٢].

ورغم محاولة «الصدر» في تبرير فلسفته بالاستنجاد بالشيرازي ، فإنّه يحاول أن يجد تعارضاً بصدد مقولات الحركة بين الماركسيّة والحركة

---

(١) إنّ مباحث الحركة من موضوعات الفلسفة الطبيعيّة، أي «الفيزيقيّة»، ولا علاقة لها بالميتافيزيقيا، وهذا وهمٌ يقع فيه «الصدر».

(٢) راجع: «الحركة الجوهريّة عند الشيرازي»، هادي العلوي.

الجوهريّة عند الشيرازي، فيقول:

«ولأجل أن يتّضح ذلك، يجب أن نميّز بين القوّة والفعل، ونحلّل المغالطة الماركسيّة التي ترتكز على اعتبار القوّة والفعل وحدة متناقضة»[١].

ثمّ يتابع بنشوة:

«انظروا ما أسخف مفهوم الحركة في الماديّة الجدليّة! هذا المفهوم الذي يشرحه [إنجلز] على أساس التناقض، وهو لا يعلم أنّ درجتين من الحركة لو كانتا موجودتين بالفعل في مرحلة معيّنة منها، لما أمكن التطوّر»[٢].

إنّ هويّة الحركة تتحدّد بمعيارين: أن يبقى منها شيءٌ بالقوّة، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل..

فالشيء إذا كان فعلاً محضاً، وكان ممّا لا يبقى بعد حصوله شيءٌ منه بالقوّة، لم يتحرّك... هذه مقولة «الشيرازي» عن الحركة.

إنّ ما يحاوله «الصدر» هو فصل القوّة عن الفعل كدرجتين متمايزتين في جوهر الحركة، فليس باستطاعته أن يقبل هذا القانون إلاّ بتجريده عن قالب التناقض كما يقول.

---

(١) فلسفتنا: ٢٣٦.

(٢) فلسفتنا: ٢٣٧.

إلاّ أنّ الشيرازي يؤكّد وجود القوّة والفعل في آن واحد (وحدة متناقضة) حتّى يمكن للشيء أن يتحرّك، حيث [إذا] كان الشيء فعلاً محضاً ـ أي لا يبقى بعد حصوله (أي حصول الفعل) شيءٌ منه بالقوّة ـ ، لم يتحرّك.

وعلى هذا المنوال التجريدي يتابع «الصدر» نقده لقوانين الديالكتيك...

فإذا تركنا مناقشة «الصدر» ونقده لهذه القوانين إلى مجال آخر ـ حيث لا يسعنا هنا المجال ـ ، فإنّنا ننتقل إلى مسألة يقول إنّها «**تقرّر المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفي بين الإلهيّة والماديّة**»[1]، ويطرح سؤالاً بالصيغة الفلسفيّة: «**إنّ العلّة الفاعليّة للعالم، هل هي نفس العلّة المادية أو لا؟**»[2].

ولا ندري لماذا يتجاوز «الصدر» هذه المسألة التي تقرّر المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع بعرض سريع [وخفّة][3]، متحاشياً العمق الفلسفي في البحث والتفصيل في العرض، حيث يكرّس للبتّ في هذه المسألة المهمّة صفحةً ونصف فقط من كتابه الضخم، وبعدها يغوص لتوضيح المسألة في صفحات طويلة يشجّ مرّة ويأسو أخرى كيفما شاء.

ويورد لتوضيح المسألة مثالاً أكل الدهر عليه وشرب كما يقال، وهو العلاقة بين النجّار والكرسي، ويطلق على النجّار اصطلاح «العلّة

---

(١) فلسفتنا: ٣٣٣.

(٢) فلسفتنا: ٣٣٢. (أ)

(٣) الأصل غير واضح، وقد أثبتنا ما استقربناه. (أ)

[الفاعليّة]»، ويذهب لتطبيق هذه العلاقة المجرّدة الضيّقة على الكون والعالم ويستنتج ما يلي:

إنّ العلّة [الفاعليّة] للعالم خارج حدود المادّة ومغايرة لها، كما إنّ صانع الكرسي مغايرٌ لمادّته الخشبيّة.

ورغم محاولة «الصدر» التعسّفيّة تطبيق هذه العلاقة الساذجة واعتبارها «مفارقة فلسفيّة» يمكن تطبيقها على العالم، فإنّنا نحاول أن نوضح ما يلي:

١ ــ إنّ الكرسي مادّة عضويّة، والنجّار مادّة عضويّة، أي كلاهما أشياء ماديّة.

٢ ــ النجّار لم يخلق الكرسي من الــ«لا شيء»، ــ بل رتّب فقط مادّته الأساسيّة (الخشب)، وهي موجودة قبل وجود العلاقة بينهما.

٣ ــ استند النجّار [في] صناعته للكرسي على ممارسته وتجارب وذهنيّات سابقة.

٤ ــ إنّ النجّار سيتخلّى عن كرسيّه بعد الانتهاء من صناعته، فهو ليس ملازماً له.

٥ ــ استعمل النجّار عدّة أدوات: مسامير، مطرقة، أقلام، مبردة.. وهذه الأشياء ليست من صنعه. إذن فالنجّار لم يصنع الكرسي وحده، وإنّما معه شركاء: الحدّاد وصانع الأقلام، وربّما شركات أجنبيّة صدّرت له الخشب إذا كان الكرسي من النوع الأنيق..

ومن هذا نستنتج ــ على طريقة «الصدر»:

١ ــ [إنّ] العلّة [الفاعليّة] للعالم هي شيءٌ من نفس مادّته ولم تخلقه، بل رتّبته فقط. وقد تخطيء في ترتيب، خاصّة إذا كان النجار غير ماهر في صنعته.

٢ ــ إنّ المادة الأساسيّة للعالم موجودة قبل وجود العلاقة بين العلّة [الفاعليّة] والعالم.

٣ ــ إنّ العلّة [الفاعليّة] استندت في ترتيبها العالم على خلفيّة فكريّة وتجريبيّة.

٤ ــ [إنّ العلّة الفاعليّة] تخلّت عن العالم بعد أن رتّبته وانتهت من ذلك.

٥ ــ [إنّ للعلّة الفاعليّة] شركاء في صناعة العالم.

ثمّ أليس صانع الكرسي إنسانٌ من لحم ودم؟! أي إنّه معرضٌ للصدمة العقليّة أو الخلل العقلي، فيذهب لتحطيم كرسيّه بدون مبرّر.. فكيف نضعه بمرتبة صانع العالم؟!

* * *

الفصل الثاني

ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا

السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

السيّد عمّار أبو رغيف

اشتمل العدد الأوّل من السنة الثالثة لمجلّة «الثقافة» على مقال يحمل اسم «مهدي النجّار» حول كتاب «فلسفتنا»، حاول فيه الكاتب أن يناقش الكتاب، فبدأ بـ«**التمهيد**» الذي افتتح به كتاب «فلسفتنا» بحثه، ثمّ علّق على «**نظريّة المعرفة**». وبعد ذلك على «**المفهوم الفلسفي للعالم**».

ونودّ فيما يلي تلخيص مناقشات الكتاب وتسجيل ملاحظاتنا عليها وذلك في ضوء معطيات كتاب «**فلسفتنا**».

البحث الأوّل

التمهيد

استهلّ كتاب «فلسفتنا» في التمهيد حديثه باستعراض المذاهب الاجتماعيّة التي تسود الذهنيّة الإنسانيّة العامّة، اليوم فذكر(١) أربعة مذاهب وهي:

١ ــ النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢ ــ النظام الاشتراكي.

٣ ــ النظام الشيوعي.

٤ ــ النظام الإسلامي.

وقد لاحظ كاتب المقال بهذا الصدد أنّ اصطلاح «نظام» يرافق دائماً

---

(١) فلسفتنا: ١٢. (أ)

«الاقتصاد»، فإذا كان كتاب «فلسفتنا» يريد النظام مفهوماً مثاليّاً للكلمة، فلا يجوز حصره ـ أي النظام ـ بالأنظمة الأربعة، فهناك نظامٌ مسيحي، ونظامٌ يهودي، ونظام بوذي..إلخ(١).

إنّ النظام يعبّر عن منهج شامل للحياة، وبهذا كان لا بدّ أن يستوعب الجانب الاقتصادي من حياة الإنسان. ولمّا كانت التعاليم المسيحيّة واليهوديّة والبوذيّة بالقدر الموجود فعلاً في الذهنيّة البشريّة لا تحتوي على منهج شامل للحياة، خلافاً للإسلام الذي يحتوي على نظام من هذا القبيل فعلاً كما برهن على ذلك كتاب «اقتصادنا»، كان من الطبيعي لكتاب «فلسفتنا» أن يهمل الأنظمة الدينيّة الأخرى التي أبرزها «مهدي النجّار»، ولا يذكرها على مستوى الأنظمة الأربعة التي ركّز حديثه عليها.

ونعى بعد ذلك «مهدي النجّار» على الإسلام تجربته الرائعة ـ على حدّ تعبير «فلسفتنا» ـ وشجبها، وتساءل: هل يقصد بالتجربة الرافعة النظام السعودي مثلاً؟(٢).

وكأنّه لم يقرأ ما جاء في كتاب «فلسفتنا» نفسه جواباً على هذا السؤال، إذ يقول:

«إنّ النظام الإسلامي مرَّ بتجربة من أروع تجارب النظم الاجتماعيّة وأنجحها، ثم عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيّين

---

(١) انظر هذا المجلّد [٢١].

(٢) انظر هذا المجلّد [٢٣].

أو كاد، وبقيت في حدود أناس لم يتّضح الإسلام في نفوسهم، ولم يملأ أرواحهم بروحه وجوهره، فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوّض الكيان الإسلامي»[١].

فالتجربة الرائعة هي التطبيق الواعي الذي مارسه النبي‏ﷺ والجيل الأوّل من المسلمين، وقد اعترف صاحب المقال بإيجابيّة هذا التطبيق. وليس ما وقع بعد ذلك إلا انحرافاً عن المسيرة الحقّة للتجربة، وتحويلاً لها من وجهتها الإسلاميّة، وليس استمراراً في تجسيد التجربة.

وقد حاول «النجّار» بعد ذلك أن يتّهم السيّد «الصدر» بالخلط بين الفلسفة اللاهوتيّة والفلسفة الدينيّة الوحيويّة، وتساءل بعد ذلك: ما علاقة ابن الرشد ـ امتداد أرسطو ـ والفلسفة القديمة بالفلسفة الدينيّة الإسلاميّة؟

وكأنّه يريد بذلك أن يؤاخذ كتاب «فلسفتنا» على ما يشتمل عليه من آراء وبحوث فلسفيّة تمثّل نماذج فكريّة لفلاسفة أرسطيّين لا صلة لهم بالإسلام!!!

ومرّة أخرى: لو استوعب «مهدي النجّار» نصّ «فلسفتنا»، لعرف أنّ الكتاب لم يخلط، بل ميّز تمييزاً واضحاً إذ جاء فيه:

«ويحسن بالقارئ العزيز أن يعرف قبل البدء أنّ المستفاد من الإسلام بالصميم إنّما هو الطريقة والمفهوم، أي الطريقة العقليّة في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم. وأمّا أساليب الاستدلال وألوان البرهنة على هذا أو

---

(١) فلسفتنا: ١٣.

ذاك، فلسنا نضيفها جميعاً إلى الإسلام، وإنّما هي حصيلة دراسات فكريّة لكبار المفكّرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم»[١].

فلا خلط إذن بين الفلسفة الدينيّة والفلسفة اللاهوتيّة على حدّ تعبير «مهدي النجّار». بل لا توجد لدينا فلسفة دينيّة بالمعنى الذي يعرفه الفلاسفة من أساليب البحث في تربية الإنسان، ويرتكز هذا المنهج والطريقة على مبادئ، وكتاب «فلسفتنا» هو الإثبات الفلسفي لتلك المبادئ. وهكذا نعرف أنّ المبادئ المقرّرة في الكتاب دينيّة، وأنّ طريقة إثباتها لبشريّة.

---

(١) فلسفتنا: ٥٣.

البحث الثاني

نظريّة المعرفة

١ ـ **أوّلاً:** يبدأ «مهدي النجّار» فيستعرض المذهب العقلي كما وضّحه كتاب «فلسفتنا»، وتقسيمه إلى معارف ضروريّة وأخرى نظريّة.

ثمّ يحاول أن يعترض على ذلك مدّعياً أنّ «الصدر» نسي طائفة ثالثة للمعرفة في الفلسفة الإسلاميّة وهي: الوحي والاستشراق الذي يعتبر أساساً لكثير من المعارف من وجهة نظر دينيّة(١).

والحقيقة أنّ الوحي إذا نظرنا إليه من زاوية الشخص الموحى إليه، فهو معرفة ضروريّة على مستوى الحسّ، وإذا نظرنا إليه من زاوية غير الموحى إليه من الأشخاص المؤمنين به فهو معرفة نظريّة تقوم على أساس الاستدلال والاستنتاج، لأنّ غير النبي يثبت النبوة والوحي وما يرتكز عليها من حقائق بالدليل، وبذلك معرفته نظريّة.

وهناك فرقٌ بين الوحي والإشراق يجدر الإشارة إليه: إذ إنّ الإشراق هو عمليّة الارتفاع إلى مستوى الكشف والاتّحاد مع المعارف والحقائق. أمّا الوحي، فهو تلقّي المعرفة بصورة موضوعيّة من خارج.

---

(١) انظر هذا المجلّد [٣٤].

فلا موضع لجعل الوحي قسماً ثالثاً إلى جانب المعارف الأوّليّة والمعارف النظريّة.

٢ ـ **ثانياً:** يحاول «مهدي النجّار» بعد ذلك أن يفسّر موقف الماركسيّة من البديهيّات المجرّدة فيقول:

«إنّ الماركسية إذ نؤكّد بأنّ الناس لا يمكنهم أن يحصلوا على المعارف إلاّ من خلال تعلّمهم وتربيتهم، تجاربهم وإحساساتهم، أي في وسط محيطهم الاجتماعي، فهي لا تنكر وجود البديهيّات المجرّدة (الواحد نصف الاثنين). وهذه المعارف مستقلّة عن التجربة المخصوصة لكلّ فرد على حدة، إلاّ أنها ليست منتجات عقليّة ذاتيّة وفطريّة مولودة مع الإنسان ومستقلّة عن التجربة الإنسانيّة. أي إنّها ليست تخيّلات حرّة خاصّة تضطرّ النفس إلى الإذعان [بها] والاستسلام لها دون دليل أو برهان.

إنّ مثل هذه المعارف حقيقيّة ومشتقّة ومستعارة من الواقع الخارجي...»[(١)].

ولا ندري ماذا يقصد النجار بالاشتقاق من الواقع الخارجي؟!

فإذا كان يعني أنّ مبدأ «عدم التناقض» ـ مثلاً ـ أو القضيّة القائلة: «**الواحد نصف الاثنين**» له واقعٌ موضوعيٌّ وليس مجرّد افتراض ذهني فحسب، فهو صحيح. ولكن لا صلة له بالقضيّة ـ موضوعة البحث ـ ،

---

(١) انظر هذا المجلّد [٣٥]

وهي طريقة توصّل العقل البشري إلى هذا المبدأ.

وإن كان يريد من الاشتقاق أنّ هذه المعرفة مستدلّة بالواقع وليست معرفة غنيّة عن الدليل، فهو خطأ من وجهة نظر منطقيّة، لأنّ أيّة عمليّة استدلال بالواقع على قضيّة تستبطن وتفترض مسبقاً مبادئ يقوم على أساسها الاستدلال من «التلازم» و«العلّيّة» و«الضرورة» و«عدم التناقض»؛ إذ لولا افتراض مبادئ من هذا القبيل مسبقاً، لا يمكن أن تتمّ أيّة عمليّة استدلال بشيء على شيء. وما دامت كلّ عمليّة استدلال تفترض مسبقاً مبادئ من هذا القبيل، فيجب أن تكون لدينا مبادئ غير مستدلّة، وهذا يعني ما يقصده المذهب العقلي تماماً.

٣ ــ **ثالثاً:** ويتناول «النجّار» ما قرّره كتاب «فلسفتنا» عن المادّة، إذ أكّد الكتاب أنّ وجود المادّة افتراضٌ عقليٌّ وليس افتراضاً تجريبيّاً، لأنّ «**الوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا، إنّما نحسّ برائحتها ولونها ونعومتها وحتّى إذا تذوّقناها فإنّنا نحسّ بطعمها ولا نحسّ في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده، وإنّما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقليّة الأوّليّة..**»[1].

وعلّق «النجّار» على ذلك متسائلاً:

«**لا ندري ماذا يريد بالجوهر! وكيف أثبته بالمعطيات العقليّة! وهل يعني إذا لم تكن لدينا هذه المعطيات، فإنّ المادة ليس لها وجود! وهل**

---

(١) فلسفتنا: ٧٧. (أ)

يستطيع الإنسان أن يدرك الجوهر (الوردة) بمعطياته العقليّة إذا أبعدناه نهائياً ـ بالمعنى الساذج للكلمة ـ عن الوردة ومحيطه الاجتماعي!»[١].

ولكي نشرح ما يريده كتاب «فلسفتنا» من هذا الجوهر، يجب أن نتحدّث عن الوردة التي أمامنا [والتي] نصفها بصفات عديدة: فهي وردة حمراء اللون، ناعمة الملمس وقويّة الرائحة ومرّة المذاق..

وواضحٌ أنّ ما يقع في نطاقِ الحسّ، إنّما هو الحمرة والنعومة والرائحة والطعم[٢]، غير أنّ الإنسان ـ أيّ إنسان ـ يدرك لأوّل وهلة وهو يتحدّث عن هذه الصفات التي أحسّها، أنّها كانت كلّها صفات لشيء واحد وهو المحور الذي يستقطب كلّ تلك الصفات، لأنّنا بدون افتراض هذا المحور، سوف لن نجد أيّة علاقة بين الحمرة والمرارة والنعومة والرائحة[٣]، ولا أيّ مبرّر لصبّ هذه الصفات كلّها في كيان واحد. وهذا المحور الذي تتوحّد في إطاره تلك الظواهر الحسيّة المتعدّدة هو الجوهر الذي لا يمكن أن يخضع للتجربة الحسيّة المباشرة.

٤ ـ **رابعاً:** ويذكر صاحب المقال أنّ كتاب «فلسفتنا» يعيب على الماركسيّة علميّتها، لأنّها تبتّ في مسائل ميتافيزيقيّة وتجيب عليها بالنفي،

---

(١)

(٢) كان من الأنسب التعبير بـ«اللون والملمس والرائحة والمذاق» أو «الحمرة ونعومة الملمس وقوّة الرائحة ومرارة الطعم». (أ)

(٣) في الأصل: «الحرارة» بدل «المرارة»، وما أثبتناه هو الصحيح. (أ)

الأمر الذي يجعلها تتمرّد على حدود الفلسفة العلميّة[١].

ويعلّق على ذلك بأنّ الماركسيّة «**لا بدّ لها أن تتدخّل في هذا اللون من القضايا. إلاّ أنّ هذا التدخّل المشروع لا يمكن أن يؤول باعتباره انسياقاً ميتافيزيقيّاً. فهل يمكن للعلم مثلاً اعتباره ميتافيزيقيّاً إذا رفض عالم الجنّ وبتّ بعدم وجوده!**»[٢].

ونحن لا ندري كيف أسبغ صفة المشروعيّة على هذا التدخّل رغم أنّ النفي لا يقوم على أساس التجربة العلميّة ما دام يتحدّث عن مجال خارج نطاق التجربة المحسوسة. فليس من حقّ الماركسيّة أن تنفي ضمن إطار علميٍّ وجود خالق مجرّد لهذا العالم.

كما إنّ العلم بوصفه علماً، يكتفي بالقول عن الجن إنّي لم أحصل على تجربة تبرهن على وجوده، ولا يمنع ذلك أن يذهب العلم إلى أكثر من ذلك فيبتّ بعدم وجوده، غير إنّه يصبح عندئذٍ موقفاً شخصيّاً لا علميّاً.

ويحاول «النجّار» أن يهوّن من قيمة القضايا التي تدخّلت الماركسيّة فيها تدخّلاً ميتافيزيقيّاً قائلاً: «**إنّ تعريف الماركسيّة ليس متوقّفاً على موقفها من المفاهيم الميتافيزيقيّة**»[٣]. وكأنّه يريد بذلك أنّا حتّى لو تجاوزنا هذا الموقف ولم نقبله، فلا يضرّ ذلك بالنظريّة العامّة للماركسيّة.

---

(١) انظر فلسفتنا: ١٠٤. (أ)

(٢) انظر هذا المجلّد [٣٧]

(٣) في الأصل: «متوقّف» بدل «ليس متوقّفاً» والصحيح ما أثبتناه من مقال «النجّار» نفسه. (أ)

غير إنّ هذا الفصل بين موقف الماركسيّة من القضايا الميتافيزيقيّة [وبين] موقفها من تفسير الواقع والتأريخ ومحاولة تغييره، ينطوي على خطأ كبير، لأنّ الماركسيّة تفسّر حياة الإنسان والمعرفة الإنسانيّة وكلّ أوجه الإبداع الإنساني بوصفها انعكاسات لوضع القوى المنتجة وأشكال وسائل الإنتاج، وتقيّم على أساس هذا التفسير نظريّتها كلّها. وهي حينما تقول هذا، تفترض مسبقاً عدم وجود أيّ عامل آخر يمكن أن يمدّ الإنسان بالفكر أو المعرفة من أعلى، كالوحي والنبوة و«الله»، إذ لا يمكن جعل قوى الإنتاج هي المصدر الوحيد ما لم نستبعد ذلك العامل، فما لم يكن للماركسيّة قدرةٌ على نفي ذلك العامل، لا يتاح لها أن تخرج بنتيجة حاسمة في تفسير التأريخ.

٥ ــ **خامساً:** وينتقل «النجّار» إلى البحث عن قيمة المعرفة في كتاب «فلسفتنا»، فيطرح القرار الحاسم التالي: كل فلسفة تذهب فيها من الفكر والإحساس إلى الأشياء فهي فلسفة مثاليّة باركليّة يعني أنّه «**لا وجود إلا لأفكارنا**»، وأنّ الواقع غير موجود إذا لم توجد هذه الأفكار[١].

ويؤكّد «النجّار» أنّ «**هذا هو ما يذهب إليه «الصدر» بطريقة ملطّفة حيث يسلّم بوجود الأشياء خارج ذهننا من جهة، ويعتمد بمعرفة هذه الأشياء على أساس المعرفة التصديقيّة والفطريّة، أي الخروج من**

---

(١) انظر هذا المجلّد: (أ)

التصوريّة إلى الموضوعيّة»(١).

وهنا يجب أن نتساءل ما يقصد «النجّار» بقراره الحاسم: إنّ من يذهب من الفكر ومن الإحساس إلى الأشياء فهو مثالي باركلي، وإنّ الواقعي من يذهب من الأشياء إلى الإحساس وإلى الفكر.

وأكبر الظنّ أنّه أخطأ فهم هذا القرار الذي استعاره من «لِنِنْ»، ونتيجة لذلك أدان «فلسفتنا» بـ«الباركليّة»، ذلك أنّنا يجب أن نميّز بين مرحلتين للمعرفة البشريّة:

ففي المرحلة الأولى يملك الإنسان مجموعة من التصوّرات والأحاسيس، فيستدلّ بها استدلالاً تصديقيّاً على وجود واقع موضوعيٍّ خارج نطاق الذات ـ أي على الأشياء ـ ، فتشكّل التصوّرات والأحاسيس القاعدة والمنطلق في الاستدلال الفطري على وجود الأشياء. وبهذا يصدق(٢) أنّنا نذهب من الأحاسيس والتصوّرات إلى الأشياء.

في المرحلة الثانية نعود فنفسّر التصوّرات والأحاسيس على أساس تلك الأشياء التي تعرّفنا عليها عن طريق تلك التصوّرات والأحاسيس. وفي هذه المرحلة تعتبر الأشياء هي الأساس والمصدر للتصوّرات والأحاسيس.

---

(١) انظر هذا المجلّد : . وفي الأصل: «حيث يسلم بوجود الأشياء على أساس المعرفة التصديقيّة، أي الخروج من التصوريّة إلى الموضوعيّة، من الأفكار إلى الأشياء»، وما أثبتناه من مقال «النجّار».(أ)

(٢) في الأصل: «يصدف»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه. (أ)

وما يميّز «الواقعيّة» عن «المثاليّة الباركليّة» هـو مضـمون المرحلـة الثانية. ولكن لكي نصل إلى هذه المرحلة، لا بدّ من اجتياز المرحلة الأولـى التي ينطلق فيها الإنسان من الأحاسيس والتصوّرات إلى الأشياء.

ونقرّب ذلك في مثال: إذا رأيت مطراً يتساقط، فاستنتجت مـن ذلـك أنّ هناك سحاباً متراكماً، فأنت تذهب من المطر إلى السحاب، أي تنطلـق مـن رؤيتك للمطر إلى استنتاج وجود السحاب. وفي هذه النقلة الاستدلاليّة، يعتبر المطر هو المنطلق والسحاب هو المنطلق إليه. ولكنّك في نفس الوقت تقرّر طبعاً أن تنطلق [من] زاوية موضوعية [هي] السحاب، بمعنى أنّه بصـورة موضوعيّة «وجد السحاب فوجد المطر». وهذا يعني أنّ المنطلق من زاوية معرفتك الاستدلاليّة بالسحاب هو المطر، ولكنّ المنطلق من زاوية المعرفـة البشريّة هو التصوّرات والأحاسيس، وبها يسـتدلّ الإنسـان علـى وجـود الأشياء، وإن كانت الأشياء [هي] الأساس من زاوية موضوعيّة.

فالسيّد «الصدر» حين يخرج من التصوّريّة إلى الموضوعيّة بالمعرفـة التصديقيّة يعني أنّ التصوّر هو الأساس والمنطلق من زاوية المعرفة كما إنّ المطر في المثال السابق كان هو الأساس والمنطلق لمعرفة السحاب، وهـذا لا يعني إطلاقاً أنّ الأشياء نفسها مرتبطة بتصوّرات لها وموجودة ضمن هذه التصوّرات أو بسببها.

ويبقى سؤالٌ واحدٌ أساسيٌّ وهو: كيف يستدلّ العقل البشري على وجـود الأشياء بصورة موضوعيّة عن طريق التصوّرات والأحاسـيس. أي علـى أيّ أساس يذهب من هذه الأحاسيس إلى افتراض واقع موضوعيٍّ خارج نطاقها؟

وهذا السؤال هو الذي أهمل جوابه كتاب «فلسفتنا» مكتفياً بالقول إنّ الأشياء مستدلٌ عليها عن طريق تلك الأحاسيس والتصوّرات.

أمّا ما هو نوع هذا الاستدلال ومضمونه المنطقي، فهذا ما تركه لكتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء» الذي قام لأوّل مرّة في تاريخ الفكر البشري المتطوّر بجواب حاسم على هذا السؤال.

٦ ـ **سادساً:** يسترسل «النجّار» في اتّهامه للفكر الإسلامي الكبير بالمثاليّة الباركليّة نتيجةً لعدم التمييز بين اعتبار الأحاسيس والتصوّرات منطلقاً من زاوية المعرفة، وبين اعتبارها منطلقاً من زاوية موضوعيّة فيقول:

«**والأنكى من ذلك أنّه يؤكّد بأنّ المعرفة التصديقيّة هي التي تكشف لنا موضوعيّة التصوّر ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في ذهننا. يعني إذا لم توجد المعارف التصديقيّة الفطريّة، لا يوجد كشفٌ عن الواقع الموضوعي، أي لا يوجد جوهرٌ للأشياء..**»[١].

هكذا يفترض «النجّار»: إنّ انعدام الكشف البشري عن الواقع الموضوعي للأشياء يعني أنّه لا أشياء أو لا جوهر للأشياء، ولا أدري كيف استساغ أن يقرّر ذلك ليخرج بنتيجة وهي: «إنّ السيّد «الصدر» مثالي باركلي».. وهل أنّا إذا لم نكشف الأشياء يعني ذلك أنّه لا جوهر ولا واقع موضوعي لتلك الأشياء؟!!

(١) انظر هذا المجلّد [٣٩]

٧ ــ **سابعاً:** ويفسر «النجّار» تبعاً لــ«لِـنِنْ» «الشيء في ذاته» و«الظاهرة»، بأنّ الأوّل يعبّر عن الشيء بمقدار ما لا نعرف، والظاهرة هو الشيء ذاته حينما نعرفه ويكون شيئاً لنا(١).

ويريد بذلك أن ينفي اعتراف الماركسيّة بأشياء في ذاتها لا يمكن للمعرفة أن تنفذ إليها، لأنّ كلّ شيء يتحوّل باستمرار إلى أشياء لنا بازدياد المعرفة. وكتاب «فلسفتنا» استعرض هذا التفسير الماركسي للشيء في ذاته والظاهرة وعلّق عليه، وحينما جاء «النجّار» ليعترض على التعليق، اكتفى بتكرار نفس التفسير الذي علّق عليه الكتاب(٢).

وصفوة القول بهذا الصدد كما جاء في «فلسفتنا»: إنّ الشيء هل هو عبارة عن مجموعة الصفات والظواهر الممكن إدراكها حسّيّاً؟ أو هو المحور الذي تتوحّد في كِيانه تلك المجموعة من الصفات والظواهر؟

فإن كان هو الأوّل، فلا يوجد بين الشيء في ذاته والظاهرة فرقٌ نوعيٌّ في مجال المعرفة البشريّة.

وإن كان هو الثاني، فالفرق بينهما نوعيٌّ بالضرورة، ويحتّم هذا الفرق أن يبقى جزءٌ من الشيء في ذاته ــ وهو المحور ــ مستعصياً على المعرفة التجريبيّة للإنسان.

---

(١) انظر فلسفتنا: ١٧٥. (أ)

(٢) انظر هذا المجلّد [٣٩]

٨ ــ **ثامناً:** ويقع «النجّار» في حالة من التشويش وهو يتناول موقفاً من مواقف كتاب «فلسفتنا»(١) تجاه الماركسيّة حين وقف يحاسبها ويطالبها بمبرّرات ثقتها بالتطابق بين الواقع الموضوعي وصورته التي تبدو في أفكارنا وحواسّنا ما دامت هذه الأفكار والأحاسيس تعبّر ماركسيّاً عن تحوّل الحركة الفيزيائيّة للشيء إلى حركة فيزيولوجية في حواسّنا، وتحوّل هذه بدورها إلى حركة نفسيّة للفكرة، إذ ليس من الضروري أن تطابق المرحلة الثانية أو الثالثة من الحركة المرحلة الأولى.

فقد علّق «النجّار» على هذا الموقف قائلاً:

«**ينبغي أن نعرف بأنّ الواقع الخارجي ليس هو الذي في أفكارنا وحواسنا، وإنّما صورته. أي إنّ حواسنا وأفكارنا صورة تقابل ــ وليست تماثل ــ هذا الواقع**»(٢).

ولا ندري كيف نوفّق بين افتراض أنّ الفكرة صورة للواقع، وافتراض [أنّها] لا تماثل الواقع، وكيف تكون الفكرة التي لا تماثل الشيء صورة له!!

ونحن نحيل «النجّار» إلى كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء» ليتاح له أن يعرف كيف يمكن أن نثبت التماثل بدرجة معقولة بين الفكر والواقع الموضوعي(٣).

---

(١) انظر فلسفتنا: ١٧٦. (أ)

(٢) انظر هذا المجلّد [٣٩]

(٣) انظر: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٦٣. (أ)

٩ ـ **تاسعاً:** ويصل «النجّار» إلى نقد «فلسفتنا» للحركة الديالكتيكيّة وتطبيقها على المعرفة الذي يؤدّي إلى أنّ المعرفة نسبيّة. ويعلّق على ذلك قائلاً:

«إنّ إنجلز يكتب في كتابه «آنتي دوهرنگ» حول الحقائق الأزليّة، بأنّ هناك حقائق مثل: «إنّ ناپوليون قد مات في اليوم الخامس من أيار ١٨٢١».

وهذه الحقائق أزليّة، ومن الجنون الاعتقاد بخطئها، ولكن هل من الممكن تطبيق مثل هذه التفاهات على المعرفة الإنسانيّة؟

إنّ تطبيق مقياس تلك الحقائق على العلوم الطبيعيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة لن يؤوب إلاّ بصيد قليل، فهل من الممكن اعتبار الاعتقاد السائد في فترة ماضية بأنّ الحركة هي حركة ميكانيكيّة فحسب ـ أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر ـ حقيقة تشبه الحقائق الأبديّة، أو أنّها خطأ أبدي؟! ليس هذا ولا ذاك..

وتطوّرت الحركة بإضافات واكتشافات جديدة: ميكانيكيّة، فيزيائيّة، بيولوجيّة واجتماعيّة..

إذن فمعارفنا لا يمكن أن تتمّ بدفعة واحدة»[1].

ونريد أن نلاحظ بهذا الصدد:

---

(١) انظر هذا المجلّد [٤٠]

أوّلاً: ما دامت هناك حقائق أزليّة مهما كانت تافهة في رأي «إنجلز»، فهذا يعني استثناءً في الديالكتيك الذي قُدِّم بوصفه قانوناً عاماً للطبيعة في كلّ ظواهرها. وإذا جاز أن نعتق معرفة بشريّة تافهة من قانون التناقض والتحوّل الديالكتيكي، فكيف يمكن للماركسيّة أن تبرهن على ضرورة التغيير في أيّة فكرة أخرى.

ثانياً: إنّ الاعتقاد السائد في فترة ما بأنّ الحركة هي حركة ميكانيكيّة فحسب، اعتقادٌ مركّبٌ يشتمل على اعتقادين: أحدهما وجود الحركة الميكانيكيّة في الطبيعة، والآخر ما عبّرت عنه كلمة «فحسب»، أي تنفي وجود أشكال أخرى للحركة. والاعتقاد الأوّل حقٌّ أبدي، والثاني خطأٌ أبدي، فأين النسبة؟

ثالثاً: إنّ تطوّر العلوم ــ بمعنى ازدياد المعارف البشريّة وتكشّف الحقائق أكثر فأكثر، وتضائل الأخطاء عبر التجربة البشريّة في الميادين العلميّة ــ ليس مفهوماً ديالكتيكيّاً، وكونها نسبيّة[1] بالمعنى الذي يفترض أنّ كلّ معرفة تحتوي في أحشائها على نقيضها وأنّ الصراع يطوّرها باستمرار ويوجد فيها الخطأ والصواب.

ولو كانت الماركسيّة تقصد بالمعرفة النسبيّة «التطوّر اللاديالكتيكي» للعلوم والمعارف [..][2] ازدياد المعلومات تدريجيّاً وتكشّف الحقائق، [فهذا]

---

(١) وكأنّ المراد أنّ تطوّر العلوم لا يعني كونها نسبيّة بالمعنى... (أ)

(٢) في الأصل: «بمعنى»، ولعلّ حذفها أولى. (أ)

المعنى بنفسه ينطبق حتّى على تلك المعرفة التي أعفاها «إنجلز» من النسبة، ومنها صفة الأبديّة والأزليّة، وهي «**إنّ ناپوليون مات في اليــوم الخــامس من أيّار**»، لأنّ هذه المعرفة تنمو وتزداد بالتدريج عبــر التتبّــع التــاريخي لحادثة وفاة «نابوليون». فمن خلال التتبّع يكتشف أنّ موته كان في المنفى، وكان بسبب عارضٍ صحّيٍ معيّن مثلاً، وأنّ مرضه أدّى به إلى الوفاة نتيجة إهمال الآخرين له.. وهكذا تزداد المعلومات في مجــالات المعرفــة التــي استثناها واعترف لها بالأزليّة والأبديةّ.

وإن كان يعني النسبيّة والتطوّر بالمفهوم الديالكتيكي الــذي يوفّــق بــين الإثبات والنفي والصواب والخطأ، فهذا مــا بــرهن علــى إبطالــه كتــاب «فلسفتنا».

* * *

البحث الثالث

المفهوم الفلسفي للعالم

١ ـ أوّلاً: وأخيراً يصل «النجّار» إلى المفهوم الفلسفي للعالم، ويستعرض المفهوم الإلهي الذي يرجع المادّة والفكر معاً إلى سبب أعمق خارج نطاق الطبيعة، ويتبرّع بتحديد آخر لهذا المفهوم يقلّمه بوصفه تعبيراً عنه إذ يقول:

«وبمعنى آخر: إنّ هناك واقعاً في أذهاننا خارجي للعالم والطبيعة لا يمكننا الاستدلال عليه إلاّ في ضوء معارفنا التصديقيّة والفطريّة. فما دام هناك واقعٌ لا يوجد إلاّ في العقل ـ عقل الفلاسفة الواقعيّين ـ والذهن، وليس في العالم والطبيعة وإنّما «فوقهما جميعاً»، فما وجه الاختلاف عن المثاليّة التي تدّعي وجود مثل هذا الواقع؟!»[١].

إنّ «النجّار» في كلامه هذا لا يميّز بين أمرين:

أحدهما: إنّ الشيء لا يوجد إلا في العقل.

والآخر: إنّ الشيء موجودٌ خارج نطاق العقل ولكن لا يمكن إدراكه حسّيّاً وإنّما يدرك عقليّاً فحسب.

---

(١) انظر هذا المجلّد: . (أ)

والأوّل هو الذي يعبّر عن الموقف المثالي من العالم، والثاني هو الذي يعبّر [عن] افتراض وجود السبب الأعمق فوق الفكر والمادة معاً، لأنّ هذا السبب الأعمق موجودٌ بصورة موضوعيّة رغم عدم إمكان إدراكه بالوسائل الحسيّة.

وهنا نقطة جوهريّة في غاية الأهميّة لا بدّ من تجليتها وهي:

ماذا نقصد من القول إنّ هذا السبب الأعمق لا يمكن الاستدلال عليه حسيّاً بل عقليّاً؟

إنّنا نريد بذلك أنّ الإدراك الحسّي لا يمكن أن ينصبّ على هذا السبب كما ينصبّ على الظاهرة الطبيعيّة التي تدركها في مجال خبرتنا الحسيّة. ولكنّ هذا لا يعني عدم إمكان إثبات هذا السبب بالاستقراء والتجربة العلميّة، تماماً كما يثبت بالتجربة والاستقراء أيّ قانون علمي آخر. فالعالم الطبيعي في مجال تفسير ظاهرة طبيعيّة واستنتاج خلفيّتها أو القانون الطبيعي الذي يحكمها، يستعين بمجموعة من التجارب الحسيّة لاستنتاج ذلك القانون، وما يقع في خبرته الحسيّة إنّما المحتوى الجزئي المحدّد لتلك التجارب، غير إنّه ينطلق منه إلى ما هو أوسع وأعمق، إلى القانون العام...

والشيء نفسه يصدق على الإنسان الذي ينطلق من مجموعة الظواهر التي تدلّ على [القصد] [١] والتدبير في الطبيعة إلى افتراض وجود مدبّر حكيم.

---

(١) في الأصل: «الفصل»، ولعلّ الصحيح ما أثبتناه. (أ)

وقد استطاع المفكّر العظيم «الصدر» في كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء» أن يثبت عبر دراسة معمّقة أنّ الأسس المنطقيّة التي يستند إليها أيّ استدلال علمي بالمنظور على غير المنظور، وبالمحدود على المطلق، وبالتجربة على القانون، هي نفس الأسس التي يقوم عليها الاستدلال على وجود المدبّر الحكيم عن طريق مجموعة ما يصادف الناس من ظواهر القصد والتدبير في الكون.

٢ ـ **ثانياً**: ويطرح «النجّار» مسألة الصراع بين الفلسفة الإلهيّة والفلسفة الماديّة كالتالي: «**من المعطى الأوّلي؟ هل الشعور أو المادة؟..**».

ويعقب على ذلك قائلاً:

«**كان من الأفضل أن يجيب «الصدر» على هذا السؤال بأنّ المادّة هي المعطى الأوّلي حتّى يتبنّى الماديّة وينهي الصراع القائم**»(١).

وهنا نسأل «النجّار»: ماذا يريد بالشعور في صيغة السؤال المطروح؟ هل هو الشعور والعلم البشري أو أيّ علم على الإطلاق؟

فإذا أراد العلم البشري، كان جواب «الصدر» والفلسفة الإلهيّة على ذلك أنّ المادّة قبل الشعور، وهذا واضحٌ في تأكيد كتاب «فلسفتنا» على تطبيق الحركة الجوهريّة على الإنسان.

وإن أراد العلم على الإطلاق، فالشعور قبل المادّة متمثّلاً في السبب

---

(١) انظر هذا المجلّد [٤٣ـ٤٤]

الأعمق الذي كشفته دلائل القصد والتدبير في خلقه.

وهذا يوضح أنّ السؤال «**من المعطى الأوّلي؟ هل الشعور أو المادة؟**» لكي يحدّد نقطة الخلاف بين الإلهيّة والماديّة. ويجب أن يقصد بالشعور العلم على الإطلاق، هذا الزعم الذي لا يمكن للمادي إثباته تجريبيّاً بأيّ شكل من الأشكال. ولكي يكون الإنسان إلهيّاً، يجب أن يقول إنّ علماً ما قد سبق المادّة، الأمر الذي يمكنه أن يدلّ عليه بدلائل القصد والتدبير في الخلق.

٣ ــ **ثالثاً:** ويحاول «النجّار» أن يبرز بعض أوجه الفرق بين المنهج العلمي للفلسفة الماديّة الماركسيّة والمنهج الديني للفلسفة الإلهيّة، فيذهب إلى القول إنّ المنهج العلمي يؤمن بالتطوّر، وأمّا المنهج الديني فيؤمن بوصايا وأخلاق مطلقة وثابتة على الدوام[١].

وهذه النقطة عولجت في كتاب «اقتصادنا» بكلّ تفصيل، إذ وضع الكاتب تمييزاً محدّداً بين المجالات التي تربط علاقات الإنسان بالطبيعة والمجالات الأخرى المسبّبة عن ذلك، والتي بإمكانها أن لا تتأثّر بتطوّر تلك العلاقات.

وجوهر الخلاف في القضيّة أنّ كلّ إنسانيّات الإنسان ــ بما فيها من قيم خلقيّة وعلاقات ومبادئ ــ هي منبثقة في رأي الماركسيّة من طريقة الإنتاج وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وما دامت هذه النظريّة متطوّرة باستمرار، فكذلك مشتقّاتها. بينما يؤمن الدين بأنّ الحسّ الخلقي المشترك للإنسان نابعٌ من وجدانه الثابت، وكما توجد أحاسيس فنيّة للجمال لا يختلف فيها حامل الفأس

---

(١) انظر هذا المجلّد [٤٥]

عن قاذف الصواريخ، كذلك توجد أحاسيس خلقيّة.

٤ ـ **رابعاً:** ويسترسل «النجّار» في الحديث عن التعارض بين الإلهيّة والماديّة، فينقل عن «فلسفتنا»(١) أنّ التعارض بينهما تعارضُ الإثبات والنفي، وتقع على الماديّة مسؤوليّة التدليل على النفي الذي تدّعيه كما تقع على الإلهيّة مسؤوليّة التدليل على الإثبات.

ويعلّق «النجّار» بهذا الصدد بأنّ الماديّة ملزمة بإثبات النفي من خلال الممارسة أي من خلال كشفها للواقع الموضوعي، نظير أنّ إثبات وجود الأوكسجين والهيدروجين فقط في الماء من خلال التجربة، والإحساس دليلٌ قاطعٌ على عدم وجود عنصر الكاربون فيه(٢).

إنّه يريد أن يقول: كما ننفي وجود الكاربون في الماء من اكتشاف اشتمال الماء على الأوكسجين والهيدروجين وعدم إبراز التجربة لشيء آخر، وهو ما عبّر عنه بكلمة «فقط»، كذلك لنفي وجود «الله» تعالى عن طريق إبراز التجربة لوجود وسائل الإنتاج والصراع الطبقي وعدم إبرازها لوجود «الله»..

ولكن فات «النجّار» أنّ عنصر الكاربون لا يشبه افتراض وجود «الله»، فبإمكان العالم أن ينفي وجود الكاربون في الماء إذا لم تكشفه التجربة على النحو الذي كشفت الأوكسجين، لأنّه يدخل في مجال التجربة الحسّيّة. فمن

---

(١) فلسفتنا: ٢١٣ ـ ٢١٤. (أ)

(٢) انظر هذا المجلّد [٤٦]

الطبيعي أن يستنتج من عدم الإحساس به عدم وجوده.

وأمّا «الله» [تعالى]، فلا يدخل في مجال التجربة الحسّيّة، فكيف يمكن نفيه عن طريق عدم اكتشافه في هذا المجال؟!

وبكلمة أخرى: إنّ عنصر الكاربون إذا كان موجوداً في افتراض الكاربون، وأمّا وجود «الله» تعالى، فهو ليس على مستوى وجود الأسباب الطبيعيّة التي يكتشفها العلم، وإنّما هو فوقها جميعاً، [...][1] في مجال الخبرة الحسّيّة لا يدلّل على نفي السبب [..][2] فهو في مستوى الأوكسجين والهيدروجين، فإذا استطعنا أن نجد [حيثيّة][3] الماء كاملاً في الأوكسجين والهيدروجين، فلا موضع بعد ذلك [..][4] إلا بالنظريّة الفرعونيّة التي تحدّث عنها القرآن الكريم حينما قال فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾[5].

٥ ـ **خامساً:** وعندما يتناول «النجّار» المقارنة التي عقدها كتاب

---

(١) الأصل غير واضح. (أ)

(٢) الأصل غير واضح. (أ)

(٣) الأصل غير واضح، وقد أثبتنا ما بدا لنا منه. (أ)

(٤) الأصل غير واضح. (أ)

(٥) القصص: ٣٨.

«فلسفتنا» بين الحركة بمفهومها الذي تبنّاه، وهو الخروج من القوّة إلى الفعل تدريجيّاً، و[بين] الحركة بمفهومها الديالكتيكي القائم على أساس التناقض وصراع المتناقضات في المحتوى الداخلي لها، اقتصر في نقده لـ«فلسفتنا» على تكرار ما ذكر في بداية مقاله من أنّ بحثه في الحركة ليس من معطيات السماء كما يزعم «الصدر»، وإنّما هو امتداد للفلسفات السابقة[١].

وبهذا الصدد يذكر «النجّار» من جديد بأنّ السيّد «الصدر» لم يزعم في كتاب «فلسفتنا» أنّ كلّ ما يستعمله من أساليب البحث والإثبات إلهيّة نازلة من السماء، وإنّما المبادئ والأفكار العامّة مستمدّة من رسالة السماء، وأمّا طرق إثباتها، فهي إنسانيّة وشخصيّة وقد نقلنا سابقاً نصّاً من كتاب «فلسفتنا» يقرّر هذه الحقيقة[٢].

ويلاحظ أنّ «النجّار» يمرّ على البحث الموسّع الذي قام به كتاب «فلسفتنا» لنقد الحركة الديالكتيكيّة ونقد قوانين الديالكتيك بشكل عام دون أيّ تعليق، مقتصراً على قوله:

«فإذا تركنا مناقشة «الصدر» ونقده لهذه القوانين إلى مجال آخر ــ حيث لا يسعنا هنا المجال ــ ، فإنّنا ننتقل إلى مسألة يقول إنّها «تقرّر المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفي بين الإلهيّة والماديّة»[٣]»[١].

---

(١) انظر هذا المجلّد [٤٦ـ٤٨]

(٢) انظر فلسفتنا: ٥٣. (أ)

(٣) فلسفتنا: ٣٢٣.

٦ ــ **سادساً:** وأشعر وأنا أقرأ ما كتبه «النجّار» عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفي التي بحثها كتاب «فلسفتنا» بشيء من الألم لا أعرف كنهه بالضبط، هل هو الشعور بالشفقة! أو الشعور بالغبن حين أجد أنّ الأخ «النجّار» حاول أن يطمس بقصد أو بدون قصد كلّ معالم البحث الحقيقيّة التي تبدو في كتاب «فلسفتنا» فيما يخصّ هذه المرحلة، لأنّه لم يذكر شيئاً بهذا الصدد عن كتاب «فلسفتنا» سوى العلاقة بين النجّار والكرسي [و]أنّه يطلق على النجّار اصطلاح «العلّة [الفاعليّة]». ويعقّب على ذلك بأنّ «الصدر» يذهب لتطبيق هذه العلاقة المجرّدة الضيّقة على الكون والعالم، ويستنتج ــ أي «الصدر»ــ أنّ العلّة [الفاعليّة] للعالم خارج حدود المادّة و[مغايرة] لها، كما أنّ صانع الكرسي مغايرٌ لمادّته الخشبيّة.

ويسترسل «النجّار» قائلاً:

«ورغم محاولة «الصدر» التعسّفيّة تطبيق هذه العلاقة الساذجة واعتبارها «مفارقة فلسفيّة» يمكن تطبيقها على العالم، فإنّنا نحاول أن نوضح ما يلي:

١ ــ إنّ الكرسي مادّة عضويّة، والنجّار مادّة عضويّة، أي كلاهما أشياء ماديّة.

٢ ــ النجّار لم يخلق الكرسي من الــ«لا شيء»، ــ بل رتّب فقط مادّته الأساسيّة (الخشب)، وهي موجودة قبل وجود العلاقة بينهما.

---

(١) انظر هذا المجلّد: . (أ)

٣ ــ استند النجّار [في] صناعته للكرسي على ممارسته وتجارب وذهنيّات سابقة.

٤ ــ إنّ النجّار سيتخلّى عن كرسيّه بعد الانتهاء من صناعته، فهو ليس ملازماً له.

٥ ــ استعمل النجّار عدّة أدوات: مسامير، مطرقة، أقلام، مبردة.. وهذه الأشياء ليست من صنعه. إذن فالنجّار لم يصنع الكرسي وحده، وإنّما معه شركاء: الحدّاد وصانع الأقلام، وربّما شركات أجنبيّة صدّرت له الخشب إذا كان الكرسي من النوع الأنيق..

ومن هذا نستنتج ــ على طريقة «الصدر»:

١ ــ [إنّ] العلّة [الفاعليّة] للعالم هي شيءٌ من نفس مادّته ولم تخلقه، بل رتّبته فقط...»[1].

وينعى «النجّار» على السيّد «الصدر» بهذا الصدد سرعة تجاوزه لهذه المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع واكتفائه بعرض سريع، وتحاشيه عن العمق الفلسفي في البحث والتفصيل في العرض، حيث يكرّس للبتّ في هذه المسألة المهمّة صفحةً ونصف فقط من كتابه الضخم.

إنّ نظرة واحدة تتحلّى بشيء من الإنصاف والموضوعيّة إلى بحث «فلسفتنا» بهذا الصدد تكفي للجواب على هذا الكلام. ذلك إنّ «النجّار» كأنّه

(١) انظر هذا المجلّد: .

حاول أن يُفهم القارئ بأنّ «الصدر» قد اكتفى في المرحلة الأخيرة من النزاع الفلسفي بالاستدلال على أنّ علّة العالم مغايرة لمادّته بأنّ النجار مغايرٌ للكرسي.

والحقيقة: إنّ «فلسفتنا» استعان بمثال النجّار والكرسي لشرح مصطلح فقط، وتفسير المعنى المراد من كلمة «العلّة الفاعليّة» والمعنى المراد من كلمة «العلّة الماديّة». فبعد أن طرح السؤال بالصيغة التالية: «**إنّ العلّة الفاعليّة للعالم هل هي نفس العلّة الماديّة أو لا؟**»[1] وحدّد بذلك اتّجاه البحث في المرحلة الأخيرة من النزاع، أراد أن يفسّر الكلمتي: «العلّة الفاعليّة» و«العلّة الماديّة»، فاتّخذ من مثال النجّار والكرسي وسيلةً لذلك فقال:

«**ولأجل التوضيح نأخذ مثالاً، وليكن هو الكرسي**»[2]. وبعد أن شرح علاقة الكرسي بالنجار والفرق بين «العلّة الماديّة» للكرسي و«العلّة الفاعليّة» له ــ وهي النجّار ــ ، [قال]: «**وهدفنا الرئيسي من المسألة أن نبيّن نفس المفارقة في نفس العالم بين مادّته الأساسيّة (العلّة المادّيّة) والفاعل الحقيقي (العلّة الفاعليّة). فهل فاعل هذا العالم وصانعه شيءٌ آخر خارج عن حدود المادّة ومغايرٌ لها، كما إنّ صانع الكرسي مغايرٌ لمادّته الخشبيّة، أو إنّه نفس المادّة التي تتركّب منها كائنات العالم؟**

---

(١) فلسفتنا: ٣٣٢. (أ)

(٢) فلسفتنا: ٣٣٢. (أ)

وهذه هي المسألة التي تقرّر المرحلة الأخيرة من مراحل النزاع الفلسفي بين الماديّة والإلهيّة»[١].

وبعد ذلك يتولّى الكتاب إثبات الثنائيّة بين «العلّة الماديّة» و«العلّة [الفاعليّة]» من خلال دراسة المادّة على ضوء الفيزياء أوّلاً، ثمّ على ضوء الفلسفة ثانياً، ثمّ على ضوء الوجدان ثالثاً، والمعطيات العلميّة: «الفيزيولوجيا» و«البيولوجيا» و«علم الوراثة» و«علم النفس».

وهكذا نرى بكلّ وضوح أنّ مثال العلاقة بين الكرسي والنجّار كان مثلاً توضيحيّاً لتحديد المصطلحات، ولم يكن دليلاً كما شاء النجّار أن يفترضه. كما إنّا نلاحظ بكلّ وضوح أنّ الصفحة والنصف التي أشار إليها النجّار إنّما كانت مخصّصة لتوضيح اتّجاه البحث من المرحلة الأخيرة وصيغة السؤال الأساسي المطروح في هذه المرحلة، وأمّا التدليل على الموقف الإلهي[٢] من هذا السؤال، فقد استوعبته عشرات الصفحات التالية.

إنّ الإنصاف والموضوعيّة وتقدير العلم أينما وجد ولو كان لدى الخصوم الفكريّين من أهمّ الشروط التي يجب أن يتحلّى بها الناقدون المثقّفون بما فيهم الأستاذ «النجّار».. هدانا «الله» وإيّاه إلى سواء السبيل.

---

(١) فلسفتنا: ٣٣٣. (أ)

(٢) في الأصل: «الأهلي»، والصحيح ما أثبتناه. (أ)

الفصل الثالث

ملاحظات حول كتاب فلسفتنا

للسيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

الأستاذ ماجد رحيم

يعدّ كتاب «فلسفتنا» للشهيد محمّد باقر الصدر من أهمّ الدراسات التي أنتجها الفكر الدينيّ الإسلاميّ الحديث في العراق. فلا شكّ أنّ الأفكار التي يطرحها الكتاب لها صداها الواسع بين صفوف الحركة الدينيّة في المجتمع العراقيّ وربما في أقطار أخرى.

وقبل الولوج في طيّات الكتاب، تجدر الملاحظة بأن «فلسفتنا» ليس إنتاجاً فكريّاً اعتباطيّاً، بل هو قائمٌ على أسس فكريّة محدّدة ونظرة مدروسة إلى الكون والحياة والمجتمعات البشريّة. وعلى النقيض من بعض الدراسات الدينيّة الأخرى، فإنّ الكتاب يتجنّب المهاترات والأقاويل الرخيصة ويتوخّى التوصّل إلى استنتاجات فلسفيّة من خلال المناقشة الجديّة ومحاولة دحض ما تطرحه المدارس الفكريّة الأخرى وخاصّة الماركسيّة.

ومن يقرأ الكتاب ـ سواء اختلف أم اتّفق معه ـ يتّضح له أيضاً أحد الأسباب التي آلت بنظام صدام الفاشي إلى الإقدام على جريمته النكراء. فبقتل الشهيد محمد باقر الصدر، أرادت السلطة الفاشيّة ليس فقط تصفية القائد السياسيّ للحركة الإسلاميّة العراقيّة، بل إسكات أحد أعلام الفكر في المجتمع. إنّ من مقوّمات الفاشيّة أن تحاول قتل جميع ألوان الفكر ورموزه المغايرة لها أو المناهضة لدولتها.

لقد اخترت مناقشة «فلسفتنا» لأهميّة المواضيع المطروحة فيه، والتي لها أبعاد سياسيّة مباشرة وغير مباشرة تخص مستقبل المجتمع العراقيّ. واخترته أيضاً لأنّ الفلسفة نظرةٌ إلى الحياة والعالم... وكنتاج للحياة فهي تتعلّق بكلّ أمور الحياة... وبهذا فهي أخطر من تُترك حكراً أو ملكاً للفلاسفة والمختصّين. فلكلٍّ منّا آراؤه أو أسسه الفلسفيّة، أدركنا بها أو لم ندرك.

ولا بدّ من القول بأنّني تلميذٌ مبتدئٌ في هذا الحقل، وبأنّ ما يلي من حوار مع أطروحات الكتاب هو من وجهة النظر الماركسيّة التي يستهدف الكتاب دحضها كما هو واضحٌ من العنوان الكامل للكتاب: «**فلسفتنا: دراسةٌ موضوعيّةٌ في معترك الصراع الفكريّ القائم بين مختلف التيّارات الفلسفيّة وخاصّة الفلسفة الإسلاميّة والماديّة الديالكتيكيّة (الماركسيّة)**».

وفي قراءة الكتاب اخترت التقيّدَ بما جاء في مقدّمته:

«**أرجو من القارئ العزيز أن يدرس بحوث الكتاب دراسةً موضوعيّة، بكلّ إمعان وتدبّر، تاركاً الحكم له أو عليه، لا إلى الرغبة والعاطفة. ولا أحبُّ له أن يطالع الكتاب، كما يطالع كتاباً روائيّاً، أو لوناً من ألوان الترف العقليّ والأدبيّ. فليس الكتاب روايةً ولا أدباً أو ترفاً عقليّاً، وإنّما هو في الصميم من مشاكل الإنسانيّة المفكّرة**»[1].

---

(١) فلسفتنا: ٩.

يتصدّر الكتاب ــ بعد مقدّمته ــ تمهيدٌ مطوّلٌ يستعرض أهمّ النظم والمذاهب الاجتماعيّة ويحدّدها بأربعة:

«١ ــ النظام الديمقراطي الرأسمالي.

٢ ــ النظام الاشتراكيّ.

٣ ــ النظام الشيوعيّ.

٤ ــ النظام الإسلاميّ.

ويتقاسم العالم اليوم[(١)] اثنان من هذه الأنظمة الأربعة.

فالنظام الديمقراطيّ الرأسماليّ هو أساس الحكم في بقعة كبيرة من الأرض، والنظام الاشتراكيّ هو السائد في بقعة كبيرة»[(٢)].

وسنعود إلى مناقشة هذا التمهيد بعد الخوض في الأطروحات الفلسفيّة الرئيسيّة للكتاب، حيث إنّ استنتاجات التمهيد السياسيّة تستند إلى حدٍّ كبير على هذه الأطروحات. ولكن يهمّنا أن نعلم أنّ التمهيد يعتبر الفلسفة الماركسيّة والفلسفة المستقاة من الإسلام وعلمائه وفلاسفته هما الفلسفتان الوحيدتان المقتصرتان على نظرة شموليّة للعالم والحياة:

«وأمّا الاشتراكيّة والشيوعيّة الماركسيّتان فقد وضعتا على قاعدة فكريّة

---

(١) نشر «فلسفتنا» للمرّة الأولى عام «١٩٥٩م». فالسيّد الشهيد‌ يتحدّث عن فترة الخمسينات. (أ)

(٢) فلسفتنا: ١٢ ـ ١٣.

وهي «الفلسفة الماديّة الجدليّة» والخاصة في فهم الحياة وموازينها المعيّنة لها.

فنحن إذاً بين فلسفتين لا بدّ من دراستهما لنتبيّن القاعدة الفكريّة الصحيحة للحياة التي يجب أن نشيّد عليها وعينا الاجتماعيّ والسياسيّ لقضيّة العالم كلّه، ومقياسنا الاجتماعيّ والسياسيّ الذي نقيس به قيم الأعمال ونزن به أحداثه الإنسانيّة في مشاكلها الفرديّة والدوليّة»[1].

ويلي التمهيد فصلان، الأوّل تحت عنوان «نظريّة المعرفة»، والثاني بعنوان «المفهوم الفلسفيّ للعالم». ونظراً لوجود تداخل كبير بين الفصلين، فسنأخذ بالمفاهيم الرئيسيّة للكتاب طبقاً لموازاتها للمواضيع التي سنتطرّق إليها، وليس بالضرورة طبقاً لتسلسلها في الكتاب.

في فصل «نظريّة المعرفة» يطرح الكاتب بادئ ذي بدء السؤال الخطير الأوّل الذي يجابه جميع المدارس الفلسفيّة: ما هو المصدر الأساسيّ للمعرفة؟ ويعرّف «الأساسيّ» بعبارة «**المصدر الحقيقيّ للتصوّرات والإدراكات البسيطة**»[2]. ثم يقسّم المدارس الفلسفيّة إلى أربع تبعاً لتصوّراتها في الإجابة على السؤال، وهي:

١ ــ نظريّات الاستذكار الأفلاطونية.

---

(١) فلسفتنا: ٥٣.

(٢) فلسفتنا: ٥٨.

٢ ــ النظريّات العقليّة.

٣ ــ النظريّة الحسّية (والتي تبنّتها الماركسيّة).

٤ ــ نظريّة الانتزاع.

ويستعرض الكاتب هذه النظريّات كالتالي:

ابتدع الأولى الفيلسوف اليونانيّ «أفلاطون» (٤٢٧ ــ ٣٣٧ ق.م)، وهي ترتكز على مسألتين:

إحداهما: أنّ النفس كانت منفصلة عن البدن وموجودة في عالم أسمى وأسبق من وجود البدن والعالم الماديّ.

والأخرى: هي أنّ الإدراك العقليّ هو استذكارٌ واسترجاعٌ للحقائق المجرّدة الخالدة (المُثُل) التي كانت تمتلكها النفس قبل اتّصالها بالبدن والعالم الماديّ. ويرفض الكاتب كلتا المسألتين ويقول مستنداً على بعض نقّاد الفلسفة الأفلاطونيّة مثل «أرسطو»:

«فالنفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئاً موجوداً بصورة مجرّدة قبل وجود البدن، بل هي نتاج حركة جوهريّة في المادة، تبدأ النفس بها ماديّة متّصفة بخصائص المادّة وخاضعة لقوانينها، وتصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرّداً عن المادّة لا يتّصف بصفاتها ولا يخضع لقوانينها، وإن كان خاضعاً لقوانين الوجود العامّة، فإنّ هذا المفهوم الفلسفيّ عن النفس هو المفهوم الوحيد الذي يستطيع تفسير المشكلة.... كما إنّ الإدراك العقليّ يمكن إيضاحه مع إبعاد فكرة المثل عن مجال البحث

بما شرحه «أرسطو» في فلسفته من أنّ المعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامّة التي يدركها العقل بعد تجريدها عن الخصائص المميّزة للأفراد واستبقاء المعنى المشترك...»(١).

أمّا «النظريّات العقليّة»، فيرجعها الكاتب إلى كبار الفلاسفة الأوروبيّين مثل «دِكارت» و«كَنْتْ». وتتلخّص هذه النظريّات في الاعتقاد:

«بوجود منبعين للتصوّرات:

أحدهما الإحساس، فنحن نتصوّر الحرارة والنور والطعم والصوت لأجل إحساسنا بذلك كلّه.

والآخر الفطرة، بمعنى أنّ الذهن البشريّ يملك معانٍ وتصوّرات لم تنبثق عن الحسّ، وإنّما هي ثابتة في صميم الفطرة، فالنفس تستنبط من ذاتها. وهذه التصوّرات الفطريّة عند «دِكارت» هي فكرة (الله والنفس والامتداد والحركة) وما إليها من أفكار تتميّز بالوضوح الكامل في العقل البشريّ. وأمّا عند «كَنْتْ» فالجانب الصوريّ للإدراكات والعلوم الإنسانيّة كلّه فطريّ....»(٢).

والكاتب يقترب إلى حدٍّ كبير من هذه النظريّة ويقبل بجزئها الأوّل، ولكنّه يعطي تفسيراً آخر لجزئها الثاني حول الأفكار الفطريّة. فهو يرفض

---

(١) فلسفتنا: ٦٠.

(٢) فلسفتنا: ٦١.

أن تكون للنفس ــ وهي بسيطة ــ ذلك العدد الكبير من الأفكـــار الفطريّـــة. فالإنسان لا يملك أيّة فكرة لحظة وجوده على الأرض. ويدلّل علـــى ذلـــك بالآية القرآنيّة:

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]. قائلاً:

«ولكن يوجد تفسيرٌ آخر للنظريّة العقليّة، ويتلخّص في اعتبار الأفكار الفطريّة موجودة في النفس بالقوّة، وتكتسب صفة الفعليّة بتطوّر النفس وتكاملها الذهنيّ. فليس التصوّر الفطريّ نابعاً من الحسّ، وإنّما يحتويه وجود النفس لا شعوريّاً، وبتكامل النفس يصبح إدراكاً شعوريّاً واضحاً كما هو شأن الإدراكات والمعلومات التي نستذكرها فنثيرها من جديد بعد أن كانت كامنةً وموجودةً بالقوّة»[2].

وفي مكان آخر يعرّف الكاتب القوّة والفعل: «**القوّة عبارةٌ عـــن إمكـــان الشيء، والفعل عبارةٌ عن وجوده حقيقةً**»[3].

أما نظريّة المعرفة الثالثة، «النظريّة الحسّية»، فيعرّفها الكاتب بأنّها:

«النظريّة القائلة إنّ الإحساس هو المموّن الوحيد للذهن البشريّ

---

(١) النحل : ٧٨.

(٢) فلسفتنا: ٦٣.

(٣) فلسفتنا: ٢٣١. [والتعريف موجودٌ في الهامش (أ)].

بالتصوّرات والمعاني، والقوّة الذهنيّة هي القوّة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن[١].... والماركسيّة تبنّت هذه النظريّة في تعليل الإدراك البشريّ تمشّياً مع رأيها في الشعور البشريّ وأنّه انعكاسٌ للواقع الموضوعيّ[٢]... وتركّز النظريّة الحسّية على التجربة، فقد دلّلت التجارب العلميّة على أنّ الحسّ هو الإحساس الذي تنبثق عنه التصوّرات البشريّة.... وهذه التجارب ـ إذا صحّت ـ إنّما تبرهن علمياً على أنّ الحسّ هو الينبوع الأساسيّ للتصوّر، فلولا الحسّ لما وجد تصوّر في الذهن البشريّ ولكنّها لا تسلب عن الذهن قدرة توليد معانٍ جديدة ـ لم تدرك بالحسّ ـ من المعاني المحسوسة.... فالحسّ على ضوء التجارب الآنفة الذكر هو البنية الأساسيّة التي يقوم على قاعدتها التصوّر البشريّ. ولا يعني ذلك تجريد الذهن عن الفعاليّة وابتكار تصوّرات جديدة على ضوء التصوّرات المبتكرة من الحسّ»[٣].

ويشير الكاتب إلى أنّ الفيلسوف الإنجليزيّ المرموق «جون لوك» (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) هو المبشّر الأوّل بالنظريّة الحسّية. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ مؤسِّس المدرسة الماديّة الإنجليزيّة هو «فرانسيس بَيْكون» (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) وتلاه «توماس هابز» (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م). إلا أنّ

(١) فلسفتنا: ٦٤. (أ)

(٢) فلسفتنا: ٦٥. (أ)

(٣) فلسفتنا: ٦٦.

«جون لوك» قام بتطوير المدرسة الماديّة وفنّد مفاهيم الفيلسوف الفرنسيّ «دِكارت» (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) حول الأفكار الفطريّة. وكان لمدرسة «دِكارت» الثنائيّة «Dualism» مكاناً مرموقاً في القرن السابع عشر، ولها صداها إلى يومنا هذا. ولمدرسة «دِكارت» وكذلك المدارس الماديّة الأوروبيّة السالفة الذكر مدارسُ موازية أو مشابهة لها في الحضارة الإسلاميّة القديمة.

وفي مجال شرحه للنظريّة الحسّية والمذهب التجريبيّ، يستعرض ويفنّد الكاتب آراء الفيلسوف الاسكوتلنديّ «دايفيد هيوم» ولكنّه لا يميّزها بشكل دقيق عن الفهم الماركسيّ للنظريّة الحسّية وللتجريبيّة. فمن المعروف أنّ تفسير «هيوم» للإحساس تفسيرٌ يستند في جوهره على الفلسفة «اللاأدريّة» «Agnosticism»[١] والفلسفة المثاليّة وليس على الفلسفة الماديّة. وقام «إنجلز» بتنفيذ آراء «هيوم» في كتابه «ضدّ دوهرنگ». وعالج «لِنِنْ» نفس الموضوع في كتابه «الماديّة ومذهب النقد التجريبيّ».

ويؤكد الكاتب بأنّ «هيوم» «**أدقّ من غيره في تطبيق النظريّة**

---

(١) أصله من اللفظ اليوناني «Agnostikos» بمعنى «غير المعلوم». وأوّل من أدخل هذا المصطلح إلى الإنجليزيّة هو البيولوجي البريطاني «توماس هنري هاكسلي» (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥م) في القرن التاسع عشر. وعمدة هذا الاتجاه إنكاره إمكان التأكّد من وجود الله تعالى. (أ)

الحسّية»[١]، ولكنّه يرفض النظريّة الحسّية قائلاً:

«ويمكننا أن نوضّح فشل النظريّة الحسّية في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التصوّر البشريّ إلى الحسّ.. على ضوء دراسة عدّة من مفاهيم الذهن البشريّ كالمفاهيم التالية: العلّة والمعلول، الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما إلى ذلك من مفاهيم وتصوّرات»[٢].

سنعود إلى هذا التفنيد وهذه المفاهيم فيما بعد.

أمّا النظريّة الرابعة والأخيرة، فهي «نظريّة الانتزاع» التي يـؤمن بهـا الكاتب:

«وهي نظريّة الفلاسفة الإسلاميّين بصورة عامّة. وتتلخّص هذه النظريّة في تقسيم التصوّرات الذهنيّة إلى قسمين: تصوّرات أوّليّة، وتصوّرات ثانويّة. فالتصوّرات الأوّليّة هي الأساس التصوّري للذهن البشريّ. وتتولّد هذه التصوّرات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة. فنحن نتصوّر الحرارة لأنّنا أدركنا باللمس، ونتصوّر اللون لأنّنا أدركناه بالبصر.... وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا. فإنّ الإحساس بكلّ واحد منها هو السبب في تصوّره ووجود فكرة عنه في الذهن البشريّ. وتتشكّل من هذه المعاني القاعدة الأوّليّة للتصوّر، وينشئ الذهن بناءً على

---

(١) فلسفتنا: ٦٧.

(٢) فلسفتنا: ٦٦.

هذه القاعدة التصورّات الثانويّة، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظريّة بلفظ «الانتزاع»، فيولّد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأوّليّة، وهذه المعاني الجديدة خارجةٌ عن طاقة الحسّ وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدّمها الحسّ إلى الذهن والفكر»[١].

ويبدو للوهلة الأولى أنْ لا فرق بين ما يطرحه الكاتب أعلاه وما تطرحه الماركسيّة حول مصدر المعرفة واستنباط المعاني الجديدة من المعطيات الحسّية المباشرة. إلا أنّ هذا التقارب سرعان ما يتلاشى ـ كما سنرى لاحقاً ـ عندما يستعرض الكاتب إيمانه «بالمعارف العقليّة الأوّليّة أو الضروريّة» الخارجة عن نطاق الإحساس والتجربة والممارسة، وعندما يشرح مفهومه عن تصورّات الحسّ وعلاقتها بالواقع الموضوعيّ.

وللأسف أنّ الكاتب لا يشرح مفهوم الانتزاع بما يكفي لاستيعابه من قبل القارئ، خاصّةً لأنّ «الانتزاع» له علاقةٌ تظلّ غير واضحة بالمعارف «العقليّة الأوّليّة» التي لها مقامٌ مرموقٌ في النظرة الفلسفيّة العامّة للكاتب. ويستطرد الكاتب قائلاً حول «نظريّة الانتزاع»:

«فعلى ضوء هذه النظريّة نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلّة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة في الذهن البشريّ. إنّها كلّها مفاهيم انتزاعيّة يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة، فنحن

---

(١) فلسفتنا: ٦٨ ـ ٦٩.

نحسّ مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرّر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرتي الغليان والحرارة ـ آلاف المرّات ولا نحسّ بعليّة الحرارة للغليان مطلقاً، وإنّما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العليّة من الظاهرتين اللتين يقدّمهما الحسّ إلى مجال التصوّر.

ولا نستطيع في مجالنا المحدود أن نعرض لكيفيّة الانتزاع الذهنيّ وألوانه وأقسامه لأنّنا لا نتناول في دراستنا الخاطفة هذه إلاّ الإشارة إلى الخطوط العريضة»[١].

إنّ عدم تفسير مفهوم الانتزاع يترك هوّةً كبيرة في شروحات الكاتب لنظريّة المعرفة التي يؤمن بها، خاصّةً وأنّه يعالج ويخطّئ نظريّات المعرفة الأخرى بشكل تفصيليّ، وفي الغالب على أساس أنّها لا تتبنّى ولا تفهم نظريّة الانتزاع هذه. فالنظريّة الماديّة الجدليّة مثلاً لا تنفي بل تؤكّد دور الذهن في استيعاب الظواهر التي لا تستطيع أعضاء الحسّ أن تدركها بشكل مباشر وآنيّ. فمثلما يشير الكاتب إلى ظاهرة الغليان، يشير «لنِنْ» إلى أهميّة التفكير ودوره في استيعاب الظواهر الماديّة المعقّدة:

«إنّ صلب الموضوع يكمن في حقيقة أنّ التفكير يجب أن يدرك مجموع الامتثال (الحسّي). ولكن لكي يحصل هذا، يجب أن يكون التفكير جدليّاً. فهل إنّ الامتثال الحسّي أقرب إلى الواقع من الفكر؟ الاثنان، نعم وكلا. فإنّ الامتثال الحسّي لا يستطيع أن يدرك الحركة بشكلها العام، فهو لا يستطيع

---

(١) فلسفتنا: ٦٩.

مثلاً أن يدرك حركةً بسرعة (٣٠٠) ألف كيلومتر بالثانية، ولكنّ التفكير يستطيع ويجب أن يدركه»[١].

ورغم عدم شرح مفهوم الانتزاع كما أشرنا، فإنّنا نستطيع أن نتلمّس بعض أبعاده بصورة غير مباشرة عندما ينتقل الكاتب من استعراض نظريّات المعرفة فيما يخصّ «التصوّرات البسيطة» إلى دراسة ما يسمّيه بالإدراك التصديقيّ. وهذا الإدراك بالنسبة للكاتب هو إصدار الأحكام وحصول الإنسان على معرفةٍ موضوعيّةٍ ترتكز على مبدأ عام للمعارف البشريّة يعدّ مقياساً لتمييز الحقيقة عن غيرها:

«وفي هذه المسألة عدّة مذاهب فلسفيّة نتناول بالدرس منها المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ: فالأوّل هو المذهب الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلاميّة وطريقة التفكير الإسلاميّ بصورة عامّة، والثاني هو الرأي السائد في عدّة مدارس للماديّة ومنها المدرسة الماركسيّة»[٢].

وبالنسبة للمذهب العقليّ، فإنّ المعارف البشريّة تنقسم إلى طائفتين:

١ ــ معارف ضروريّة أو بديهيّة.

٢ ــ معارف ومعلومات نظريّة.

والطائفة الأولى لا تحتاج إلى براهين، وهي خارجة عن المادة والطبيعة.

---

(١) لنين، الدفاتر الفلسفية، الأعمال الكاملة ٣٨: ٢٢٨.

(٢) فلسفتنا: ٧٠.

فالنفس تؤمن بها بطريقة ذاتيّة، مثل إيمانها بالقضايا الآتية: «النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد» و«الحادث لا يوجد من دون سبب» و«الصفات المتضادّة لا تنسجم في موضوع واحد» و«الكلُّ أكبر من الجزء» و«الواحد نصف الاثنين». وعلى ضوء هذه البديهيّات، تقوم عمليّة التفكير باستنباط المعارف النظريّة مثل: «الأرض كرويّة» و«الحركة سبب الحرارة» و«التسلسل ممتنع» و«الفلزّات تتمدّد بالحرارة» و«زوايا المثلّث قائمتين» و«المادة تتحوّل إلى طاقة». وبهذا فإنّ المذهب العقليّ يؤمن بأنّ المعلومات العقليّة أو البديهيّات هي الحجر الأساس للمعرفة البشريّة، وكذلك بوجود علاقة سببيّة بين المعلومات، لأنّ كلّ معرفة بشريّة تنشأ من معرفة سابقة، وهكذا حتّى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف البديهيّة التي لم تنشأ من معارف سابقة، وهي لهذا تُعتبر العلل الأولى للمعرفة. وتنقسم هذه العلل إلى نوعين:

«أحدهما ما كان شرطاً أساسيّاً لكلّ معرفة إنسانيّة بصورة عامّة. والآخر ما كان سبباً لقسم من المعلومات»[1].

وفي حديثه عن «العلل الأولى الأساسيّة» يتطرّق الكاتب إلى نقاط جوهريّة تتعلّق بصميم خلافه مع الفلسفة الماركسيّة. فأهمّ هذه العلل هو مبدأ «عدم التناقض»:

«فإنّ هذا المبدأ لازمٌ لكلّ معرفة، وبدونه لا يمكن التأكّد من أنّ قضيّة

---

(١) فلسفتنا: ٧٢.

ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلّة على صدقها وصحّتها، لأنّ التناقض إذا كان جائزاً، فمن المحتمل أن تكون القضيّة كاذبةً في نفس الوقت الذي برهن فيه على صدقها، ومعنى ذلك أنّ سقوط مبدأ عدم التناقض يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف ألوانها»(١).

وطبيعيٌّ أنّ الالتزام بمبدأ «عدم التناقض» يتعارض مع الركن الأساسيّ الذي تستند عليه الفلسفة الماديّة الماركسيّة، «الجدليّة»، «الديالكتيك». فالجدليّة هي طريقة تطوّر الأشياء والأفكار بالإضافة إلى كونها طريقة دراسة الأمور. ويقول «لِنِنْ»:

«الجدليّة بشكلها الصحيح هي دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء، فليست الظواهر وحدها وقتيّة ومتحرّكة وذات سيولة مشخّصةً فقط بحدود تقليديّة، بل إنّ جوهر الأشياء هو أيضاً كذلك»(٢).

«باختصار يمكن تعريف الجدليّة بأنّها نظريّة وحدة الضدين. هذا يجسّد جوهر الجدليّة، ولكنّه يتطلّب الإيضاحات والتطوير»(٣).

وسنأتي إلى هذه «الإيضاحات والتطوير» عند استعراض فهم «لِنِنْ» للماديّة الجدليّة. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ الخلاف بين الكاتب والماركسيّة حول النظرة الفلسفيّة لتطوّر الأشياء هو الخلاف الرئيسي الذي يسري

---

(١) فلسفتنا: ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) لِنِنْ، الدفاتر الفلسفيّة: ٢٥٤.

(٣) لِنِنْ، الدفاتر الفلسفيّة: ٢٢٣.

ويلاحظ في جميع فصول «فلسفتنا»، وهذا الخلاف يشخّصه الكاتب أيضاً كملتزم بالنظرة الميتافيزيقيّة. وتجدر الملاحظة أيضاً إلى أنّ الكاتب يستخدم تعبير «الميتافيزيقيا» على نحوين: الأوّل كنقيض للجدليّة، والثاني كنقيض للماديّة.

وعندما يستخدمه بمفهومه الأوّل، يؤكّد على تعارضه المطلق مع الجدليّة. وبمفهومه الثاني يشير إلى نقاط لقاء مع الماديّة، ويذهب إلى حدّ رفع أيّ تعارض بين فلسفته الميتافيزيقيّة وبين الماديّة على ضوء مفهوم «لِنِنْ» للمادة. وعلى أيّ حال، فإنّ الماركسيّة تستخدم في الغالب تعبير الميتافيزيقيا بمفهومه الأوّل، أي إنّه نظرة فهم تطوّر الأشياء على أساس النقصان أو الازدياد، وليس على تناقض الأضداد. ولكنّها تستخدمه أحياناً للإشارة إلى مواقف بعض الفلاسفة المتمسّكين بمفهوم ما وراء الطبيعة أو ما فوق المادّة.

ويؤكّد الكاتب على أنّ المعارف العقليّة الأوّليّة تعطي مجالاً فسيحاً للفكر، وأنّه يجب أن تقاس صحّة كلّ فكرة وخطأها على ضوئها:

«ويصبح بموجب ذلك ميدان المعرفة البشريّة أوسع من حدود الحسّ والتجربة، لأنّه يجهز الفكر البشريّ بطاقات تتناول ما وراء المادّة من حقائق وقضايا، ويحقّق للميتافيزيقيا والفلسفة العالية إمكان المعرفة. وعلى عكس ذلك المذهب التجريبيّ، فإنّه يبعد مسائل الميتافيزيقيا عن مجال البحث، لأنّها مسائل لا تخضع للتجربة ولا يمتد إليها الحسّ العلميّ، فلا يمكن التأكّد فيها من نفي أو إثبات ما دامت التجربة هي المقياس

الأساسيّ الوحيد، كما يزعم المذهب التجريبيّ»[١].

وبهذا أقام الكاتب صرحاً كبيراً خارج المادة والطبيعة، وأقام جداراً كبيراً بين فلسفته والماديّة. أمّا الجدار الآخر الذي أشاده في هذا المضمار فيتعلّق بسير المعرفة وطريقة البحث والدراسة:

«فبينما كان المذهب العقليّ يؤمن بأنّ الفكر يسير دائماً من العامّ إلى الخاصّ، يقرّر التجريبيّون أنّه يسير من الخاصّ إلى العامّ، ومن حدود التجربة الضيّقة إلى القوانين والقواعد الكليّة، ويترقّى دائماً من الحقيقة الجزئيّة التجريبيّة إلى المطلق»[٢].

وفي الحقيقة، إنّ الكاتب محقٌ في انتقاده هذا، ولكن فقط بالنسبة لفرع واحد من تفرّعات النظرة التجريبيّة، وهو لا ينطبق على الماديّة الجدليّة بتاتاً. فرفض دراسة الأمور من العام إلى الخاص هو ما وقع به قسمٌ من الماديّين الذين تطلق عليهم الماركسيّة اسم التجريبيّين. فالماركسيّة تعتبر التحرّك من الخاصّ إلى العام ونقضيه من العام إلى الخاص أمرين متلازمين في البحث العلميّ وتقصّي الحقائق. وهاتان العمليّتان أطلق عليهما «ماركس» اسم «التحليل» أي بمفهوم التكسير والتجزيء، واسم «التجميع» أي بمفهوم دراسة الشيء بعلاقاته المتشعّبة بالأشياء الأخرى والخروج بصورة شموليّة عن الموضوع. وكذلك الأمر بالنسبة للنظريّة والواقع

---

(١) فلسفتنا: ٧٣.

(٢) فلسفتنا: ٧٥.

الموضوعيّ: أليس القول الماركسيّ إنّ النظريّة أمرٌ جوهريٌّ في فهم الواقع وجزئيّات الأمور، هو استجابة لضرورة دراسة الأمور من العام إلى الخاص؟ أليس القول الماركسيّ إنّ الواقع أغنى من النظريّة وإنّ النظريّة مشتقّة من وتعكس الواقع هو استجابة أخرى للتحرّك بالاتجاه المعاكس، أي من الوضع الخاص المحدّد إلى الوضع العام على أساس دراسة الجزئيّات وعلاقتها المتعدّدة، والخروج من هذا بصورة عموميّة عن الموضوع؟

والسؤال الذي يُطرح على الكاتب هو: إذا كان الفكر دائماً يتحرّك من العام إلى الخاص، فكيف إذا تمّ اكتشاف أيّة قاعدة علميّة عامة أو نظريّة ما؟ فالنظريّة في جوهرها تعني التعميم واستخلاص الاستنتاجات العامة المجرّدة بعد دراسة خصائص وظواهر محدّدة. فالبدء دائماً من العام يعني الوجود الأبديّ لنظريّات أبديّة عن الكون بكلّ تفاصيله... وهذا ينسف إمكانيّة التوصّل إلى أيّة نظريّة جديدة في جميع حقول المعرفة. والعكس صحيحٌ أيضاً، فعندما تكون لدينا نظريّةٌ تمّ التوصّل إليها علميّاً في فترة سابقة، نستخدمها ونطبّقها على بعض الظواهر والخصوصيّات المعنيّة لكي نفهم فحواها على ضوء النظريّة. فعندما نجد أنّ هذه الجزئيّات تتطابق مع أسس هذه النظريّة، تتعزّز الأخيرة ويغتني محتواها. ولكن عندما نجد بأنّ الجزئيّات المعنيّة تتعارض والنظريّة، يدبُّ الشكّ في الأذهان عن مدى صحّة هذه النظريّة، فيتمّ تعديلها أو حتى نسفها. وفي كلّ هذا، فإنّ الذهن وعمليّة المعرفة في تحرّك دائم من الخاص إلى العام وبالعكس، حسب الظروف والحاجة والضرورة.

والنظريّة مهما تعزّزت مكانتها واغتنت، فإنّها تظلّ ناقصة ولا تستطيع تفسير جميع الظواهر الممكنة في مجالها.

والإنسان بدأ يكتشف جوانب جديدة أغفلت سابقاً أو لم يستطع التوصّل إليها أو تشخيصها أو أنها عوامل نشأت حديثاً، وبهذا يتمّ تغيير النظريّة أو استبدالها تمشّياً مع المعطيات الجديدة. ويقول «لِنِنْ» في هذا الصدد:

«فبالنسبة للماديّ، العالم أغنى وأكثر حيويّة وتنوّعاً ممّا هو ظاهرٌ فعلاً، فمع كلّ خطوة في تطوّر العلم تكتشف جوانب جديدة. فبالنسبة للماديّ الأحاسيس ليست نهائيّة في كونها قد استكشفت إلى نهايتها، ولكن بمعنى أنّه لا توجد ولا يمكن أن توجد حقيقةٌ غيرها»[١].

وللتدليل على مواقف الفلسفة الماركسيّة، يشير الكاتب إلى «ماركس» و«إنجلز» و«لِنِنْ» و«ماو» ويقتطف من كتاباتهم، ويستشهد أيضاً بـ «روجيه گارودي» و«جورج پوليتزر» وغيرهم من مفسّري الماركسيّة، ولكنّ بعض هذه الاستشهادات غير دقيق في وصف الفلسفة الماركسيّة ودور التجربة والممارسة في استنباط المعرفة والنظريّة.

ولكنّ الكاتب محقٌّ ودقيقٌ في تحديدات أخرى عن الفلسفة الماركسيّة، فهو يؤكّد مثلاً بأنّ الماركسيّة تقرّ بوجود مرحلتين في عملية اكتساب المعرفة: مرحلة التجربة (الخطوة الحسّية) ومرحلة المفهوم والاستنتاج (الخطوة العقليّة). ويضيف قائلاً إنّ الماركسيّة:

---

(١) لِنِنْ،س المادية ومذهب النقد التجريبي: ١٢٣.

«لاحظت أنّ هذا الرأي سوف ينتهي بها بصورته الظاهرة إلى المذهب العقليّ، لأنّه يفرض ميداناً ومجالاً للمعرفة الإنسانيّة خارج حدود التجربة البسيطة، فوضعته على أساس وحدة النظريّة والتطبيق وعدم إمكان فصل أحدهما عن الآخر، وبذلك احتفظت للتجربة بمقامها في المذهب التجريبيّ، واعتبارها المقياس العام للمعارف البشريّة»[١].

وهنا يشخّص الكاتب فرقاً هامّاً بين نظرته والماركسيّة[٢]، فهو يرى كما لاحظنا سابقاً بأنّ المعارف الأوّليّة لا تنبع من التجربة، بل هي موجودة في النفس بشكل كامن منذ ولادة الإنسان، ولكنّها لا تأخذ شكلها الفعليّ إلاّ فيما بعد:

«وهكذا يتّضح أنّ الاعتراض على المذهب العقليّ بأنّه: لماذا لا توجد المعلومات الأوّليّة مع الإنسان حين ولادته؟ ينبني على عدم الاعتراف بالوجود بالقوّة، وباللاشعور الذي لا تدلّ عليه الذاكرة بكلّ وضوح، وإذن فالنفس الإنسانيّة بذاتها تنطوي بالقوّة على المعارف الأوّليّة وبالحركة الجوهريّة ويزداد وجودها شدّة حتّى تصبح تلك المدركات بالقوّة مدركات بالفعل»[٣].

إنّ الأمر بالنسبة للماركسيّة لا يكمن في قضيّة الاعتراف أو عدم

---

(١) فلسفتنا: ٨٩.

(٢) فلسفتنا: ٨٩.

(٣) فلسفتنا: ٨٩.

الاعتراف بالقوّة (الكامنة)، فالسؤال المهمّ هو كيف ولماذا استقرّت هذه المعارف الأوّليّة الخطيرة في النفس سواء بشكل كامن أو فعليّ ومكشوف؟ الكاتب لا يجيب على هذا السؤال. وعلى غير عادته يفسّر الأمر بالقدرة الإلهيّة، بينما يستخدم أساليب المنطق والمحاججة الفلسفيّة في كلّ الأمور والنقاشات الأخرى المطروحة في فصول كتابه. والتفسير الإلهيّ للأمر يأتي في مكان آخر من الكتاب عندما يردّ الكاتب على المفهوم الجدليّ للحركة:

«**أما التفسير الإلهيّ للحركة، فيبدأ مستفهماً عن تلك المتناقضات التي يزعم الديالكتيك احتواء المادّة عليها، فهل هي موجودةٌ في المادّة جميعاً بالفعل، أو إنها موجودةٌ بالقوّة؟... فلا بدّ ـ إذن ـ من التفتيش عن سبب الحركة الجوهريّة للمادّة، وممونّها الأساسيّ خارج حدودها، ولا بدّ أن يكون هذا السبب هو الله تعالى، الحاوي ذاتيّاً على جميع مراتب الكمال**»(١).

وفي الإجابة على سؤالنا حول المعارف الأوّليّة، فإنّ الماركسيّة تحكّم العقل والممارسة. فحتّى لو أخذنا بصحّة جميع هذه المعارف التي أشار إليها الكاتب، فهل باستطاعتنا عزلها عن الممارسة البشريّة لعشرات الآلاف من السنين؟ وكيف يستطيع الكاتب الجزم بأنّها مستقلّة عن التجربة التي خاضتها الأجيال السابقة؟ وفي الحقيقة إنّ الكاتب ينظر إلى المعرفة وسبل التوصّل إليها من خلال حصرها بفرد محدّد منذ ولادته. وحتّى في هذا، فهو يستثني

---

(١) فلسفتنا: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

التراكم الهائل للمعرفة الذي توصّلت إليه الأجيال السابقة، والذي ينتقل إلى الفرد عن طريق التعليم التدريجيّ: عن طريق الأم والأب والأصدقاء والمدرسة والكتب والممارسة الذاتيّة... إلخ. وباختصار، فإنّ التجربة في المفهوم الماركسيّ تشمل التجربة المباشرة وغير المباشرة: فالأفراد يتعلّمون من تجارب بعضهم البعض. فالبديهيّات (حتّى الرياضيّة منها) تبدو وكأنّها مستقلّة تماماً عن الممارسة والمعرفة الموروثة من الأجيال السابقة. ويطرح «لنِنْ» الأمر كالآتي:

«إنّ النشاط العمليّ للإنسان قاد وعيه إلى إعادة الأشكال المنطقيّة المختلفة آلاف الملايين من المرّات حتّى استطاعت هذه الأشكال أن تأخذ أهميّة المسلّمات»(١).

ونلاحظ كيف يحصر كتاب «فلسفتنا» عمليّة المعرفة فقط بنطاقها الفرديّ من مثال يسرده الكاتب للتدليل على أنّ الإنسان «دائماً وأبداً» يبدأ بالقوانين الأوّليّة الأزليّة، ومن العام إلى الخاص:

«إنّ التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبّار لأنّها تحتاج في استنتاج أيّة حقيقة علميّة منها إلى تطبيق القوانين العقليّة الضروريّة ــ أي أن يتمّ ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأوّليّة، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسيّ والمقياس الأوّل للمعرفة، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض، فإنّ هذا الفحص

---

(١) لنِنْ، الدفاتر الفلسفيّة: ١٩٠.

هو الذي يتيح له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته، ولكنّ هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف، فلو لم تكن تلك المعلومات لديه، لكان فحصه لغواً ومجرّداً عن كلّ فائدة، وهكذا التجربة البشريّة بصورة عامة لا تشقّ الطريق إلى نتائج وحقائق إلاّ على ضوء معلومات عقليّة سابقة»[١].

والماركسيّة بطبيعة الحال تؤكّد على الدور الخطير والأساسيّ للفكر والمعلومات العقليّة، إلاّ أنّ اختلافها مع الكاتب في مجال نظريّة المعرفة هو حول مصدر هذه المعلومات: هل هي خارجة عن المادة والطبيعة والمجتمع أم هي في التحليل النهائيّ نابعةٌ من التجربة الإنسانيّة بكلّ جوانبها؟ فكيف استحوذ ذلك الطبيب على معلوماته التي قادت فحوصاته إلى تشخيص المرض؟ ألم يمارس الطبّ كتلميذ ويستحوذ على المعلومات الطبيّة المتراكمة من الأجيال السابقة؟ فمعلوماته ليست بمعزل عن تجربة الأجيال السابقة. ورغم هذا وذاك، فالطبيب الجيّد يتنبّه للعوارض الجسمانيّة والنفسيّة بطريقة فطنة، ويحاول ربط العوارض من خلال الفحوصات المستمرّة وليس من خلال الإقحام الدائميّ لمعلوماته الطبيّة السابقة عن المرض وعوارضه. فربما يكتشف مرضاً جديداً أو عارضةً جديدةً لمرض مشخّص قديماً!

وهذا الاختلاف بين النظرتين له أبعاده الهامّة التي هي من أسباب تباعد

---

(١) فلسفتنا: ٧٤.

فلسفة الكاتب عن الماركسيّة. ومن هذه العواقب ما يتعلّق بسؤالين هامّين:

١ ــ كيف لنا أن نعرف بأنّ أفكارنا ونظريّاتنا صحيحة أم خاطئة؟

٢ ــ ما هي الفلسفة وما هو دورها؟

١ ــ صوابٌ أم خطأ؟

والسؤال الأوّل ما زال يشغل اهتمام جميع المدارس الفلسفيّة، ولكلٍّ منها حلٌّ له. وما يهمّنا هنا هو الحلّ الذي يقترحه الكاتب والحلّ الماركسيّ. فالكاتب يؤكّد بأنّ التصوّرات البسيطة والمعارف النظريّة المستقاة منها، مصدرها الإحساس بالواقع الموضوعيّ المستقلّ عن الوعي، ومصدرها الممارسة العلميّة. ولكنّ الاختلاف يظهر ويتعمّق عندما يجعل الكاتب من ما يسمّيه بالمعارف الضروريّة دليلاً مطلقاً لصحّة أو خطأ النظريّات:

«فإنّ تلك المعارف هي التي تتيح لنا أن نعرض عدّة من النظريّات والمفاهيم ونلاحظ مدى انسجام الظواهر المنعكسة في تجاربنا وحواسنا معها، فنستبعد كلّ مفهوم لا يتّفق مع تلك الظواهر حتّى نحصل على المفهوم الذي ينسجم مع الظواهر المحسوسة والتجريبيّة بحكم المعارف العقليّة الأوّليّة، فنضعه كنظريّة تفسّر جوهر الشيء وقوانينه الحاكمة فيه»[1].

---

(١) فلسفتنا: ٩٢.

وهذا يعني بأنّ عمليّة المعرفة يجب أن تبدأ بفكرة أوّليّة وتنجب من نفس هذه الفكرة نظريّات جديدة يتم اكتشاف صحّتها بمقارنتها بنفس الفكرة الأوّليّة التي أنجبتها. وبطبيعة الحال، فإنّنا بهذه الطريقة قد بدأنا بفكرة وانتهينا بفكرة مطابقة لها. أمّا الظواهر المحسوسة الوسطية، فقد فقدت مفعولها وأهميّتها لأنّنا قد حكمنا عليها مسبقاً بأن تأتي بنتائج مطابقة للفكرة التي ابتدأنا بها. وهذا يعني أيضاً نبذ الظواهر المحسوسة التي لا تنسجم والقوانين الأوّليّة أو إلواء عنق بعضها لكي تنسجم مع هذه القوانين (مثل «قانون عدم التناقض» الذي يؤمن به الكاتب). والكاتب يجزم بأنّ الفلسفة الماركسيّة ليس بمقدورها حلّ معضلة صواب أو خطأ الأفكار، فإذا:

«استبعدنا من أوّل الأمر المعارف العقليّة المستقلّة عن التجربة، فسوف يتعذّر علينا نهائيّاً أن نتخطّى دور الإحساس إلى دور النظريّة والاستنتاج، أو أن نتأكّد من صحّة النظريّة والاستنتاج بالرجوع إلى التطبيق وتكرار التجربة»[١].

ولكنّه لا يشرح لِمَ هذه الاستحالة في تخطّي دور الإحساس؟ خاصّة أنّه قد أشار سابقاً إلى أنّ الماديّة الجدليّة تقرّ بخطوتَي المعرفة (الإحساس واستنتاج المفاهيم)، ولا يفسّر أيضاً لِمَ لا نستطيع امتحان النظريّة بممارستها؟ وأقصى ما نستطيع قوله إذا اتّبعنا منطق الكاتب هو أنّ الفلسفة الماركسيّة ستصل إلى نتائج خاطئة، لأنّها لا تقبل بفكرة «عدم التناقض»

(١) فلسفتنا: ٩٢.

مثلاً.

على أيّ حال، فإنّ الماديّة الجدليّة ترى بأنّ أفكار الإنسان مصدرها الطبيعة والمجتمع. وهي لكي تكون متّسقة المنطق ترجع إلى هذا المصدر ذاته لكي تتحقّق من صحّة هذه المفاهيم. والانتقال من النظريّة إلى الممارسة كجواب على مسألة إثبات المفاهيم، هو ما يسمّى في المفهوم الفلسفيّ بالقفزة المنطقيّة. فلقد حاول الفلاسفة (وحتّى الكثير من الماديّين منهم) لمئات السنين أن يصلوا إلى حلّ للمعضلة بواسطة المحاججة النظريّة والأطروحات الفلسفيّة، إلاّ أنّ الماركسيّة ترى بأنّ المعضلة قد وجد لها الإنسان حلاً حتّى قبل الأفكار والفلسفات التي شخّصت المسألة. فيقول «إنجلز» مثلاً:

«قبل المجادلة الكلاميّة كان هناك العمل. في البداية كانت هناك الأفعال. والعمل الإنسانيّ قد حلّ هذه المعضلة دهراً طويلاً قبل أن يخترعها الذكاء الإنسانيّ. فالطبخة تمتحن بأكلها»[1].

ويشير «ماركس» إلى الموضوع:

«إنّ مسألة معرفة ما إذا كان بوسع الفكر الإنسانيّ أن يصل إلى حقيقة موضوعيّة، [ليست] بمسألة نظريّة بل هي مسألة عمليّة. يجب على الإنسان أن يثبت الحقيقة، حقيقة وقوّة فكره بالممارسة. إنّ النزاع المعزول عن الممارسة حول حقيقة أو عدم حقيقة الفكر هو مسألة

---

(١) إنجلز، ضدّ دوهرنگ: ٤٣٢. و«المدرسانيّة» هنا بمعنى «العقيمة» كإشارة إلى الأسلوب [المدرساني] والفلسفة المدرسانيّة «Scholasticism».

مدرسانيّة بحتة»[١].

والماديّة الجدليّة تعرض المسألة بكلمات أخرى أيضاً: الممارسة والنظريّة وجهان مترابطان في وحدة. فالممارسة المباشرة وغير المباشرة تنتج النظريّة، والنظريّة بدورها تتحوّل إلى ممارسة عن طريق تطبيقها بالعمل البشريّ. فكلّ جانب يتحوّل إلى نقيضه بشكل مستمرٍ ومتبادل. والممارسة في التحليل النهائيّ هي السبيل الوحيد لإثبات مدى صحّة النظريّة وفاعليّتها.

أمّا إذا أخذنا بمنطق أنّ فكرةً ما إمّا أن تكون حقيقة أم خطأ بشكل مطلق على ضوء نظريّة عدم التناقض الميتافيزيقيّة، فكيف نفسّر ظاهرة تعديل النظريّات وتغييرها ونقضها. فإذا تصوّرنا بأنّ نظريّة ما صحيحة بشكل مطلق (كما يقول الكاتب: النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد) استبعدنا بشكل مطلق إمكانيّة تغييرها على ضوء الحقائق الجديدة أو التي لم تكتشف سابقاً. أمّا المنطق الماديّ الجدليّ، فيرى بأنّ أيّة نظريّة عرضة للخطأ. فهي تثبت صوابها (وللصواب درجات) عندما تنسجم والواقع أو مع جوانب منه. فهي إذاً صحيحة وخاطئة في آن واحد. وهذا الاستنتاج مستنبطٌ من تاريخ كلّ العلوم.

ولكنّ الماديّة الجدليّة بحكم منطقها لا تجعل حتّى من الممارسة المفتاح السحريّ المطلق لحلّ هذه المعضلة، بل تترك مجالاً للفكر لأن يكون حرّاً

---

(١) ماركس وإنجلز، أطروحات حول فيورباخ ٥: ٣.

من القيود الخانقة القاتلة والتي تسدّ الطريق أمام المعارف الجديدة. فهي حتّى في جعلها للممارسة الحلّ الوحيد والأخير لإثبات النظريّات، تترك بصيصاً للشكّ الخلاق، ويعبّر «لِنِنْ» عن هذه المسألة كالآتي:

«ونحن يجب أن لا ننسى بأنّ معيار الممارسة لا يمكنه أبداً ــ بسبب طبيعة الأشياء ــ أن يثبت أو ينفي أيّة فكرة إنسانيّة بشكل كامل»[١].

وهذه العبارة لا تبغي فتح الطريق للمثاليّة و«اللاأدريّة» بل تحاول منع تكلّس الفكر وتحجّره وأن تضعه على أسس العلم. فالعلم يبطل مفعوله ويفقد علميّته إذا بدأ بوضع نظريّات أبديّة لا تنمو ولا تتغيّر، نظريّات مطلقة تسدل الباب على التعبير الجديد. ومن جملة ما يقصده «لِنِنْ» بطبيعة الأشياء في العبارة هو أنّ الممارسة البشريّة في كلّ فترة تاريخيّة محدّدة، عليها قيودٌ تفرضها تلك الفترة التاريخيّة. وبسبب تلك القيود، لا تفلح الممارسة في إثبات فكرة ما بشكل كامل ونهائيّ. فالممارسة مشاكلها وشروطها: هل طبّقت النظريّة بشكل صحيح؟ هل توفّرت الشروط اللازمة لتطبيق النظريّة بشكل علميّ؟ هل لدينا ما يكفي من أجهزة أكثر دقّة من سابقاتها لدراسة الظواهر المتشعّبة التي تعنى بها النظريّة؟ هل نضجت العوامل الاجتماعيّة لكي تجعل من تطبيق مشروعٍ سياسيٍّ محدّد أمراً ممكناً؟ هل كانت الشعوب العربيّة مهيّأة ومستعدّة في معاركها ضدّ الصهيونيّة على ضوء فكرة أنّ هذه الشعوب قادرةٌ كلّ القدرة للقضاء على الصهيونيّة... إلخ.

---

(١) لِنِنْ، الماديّة ومذهب النقد التجريبيّ: ١٦١.

والممارسة تعني أيضاً التفاعل مع الواقع الموضوعيّ، أي الواقع الموجود خارج الوعي. ولكي يقوم الفكر بفهم الواقع فهماً علميّاً، فهو مضطرٌّ للتعامل معه بالحدود الممكنة في كلّ فترة محدّدة. فالواقع الماديّ حركةٌ مستمرّةٌ وعالمٌ لا متناهٍ من الجوانب والظواهر، والفكر لا يستطيع استيعابها في آن واحد وبكلّ جوانبها. فهو مضطرٌّ إلى تجميد هذه الحركة لكي يكتشف أسرارها. والتجميد لا يغيّر من طبيعة الأمور فحسب، بل يعني إهمال العديد من المتغيّرات والمؤثّرات والأخذ بمتغيّرات محدّدة يستطيع دراسة آثارها وتفاعلاتها.

وهذا ينطبق على العلوم الفيزيائيّة والاجتماعيّة معاً. فلكي نفهم تطوّراً معيّناً في المجتمع العراقي تحت نظام البعث الفاشي، نحن مضطرّون إلى حصر الموضوع بجوانب محدودة نعيها، وبهذا نهمل جوانب أخرى ومتغيّرات آنيّة قد لا نعيها إلاّ بعد أن تكشف عن نفسها في ظواهر تشخّص في المستقبل. وهذا يعني تجميد الحركة الموضوعيّة بواسطة الفكر والتأخّر النسبيّ عن الواقع. فالحركة الثوريّة في العراق مثلاً حاربت البعث الفاشي بعد انقلاب عام ١٩٦٨ بالوسائل التي اكتشفها الشعب والحركة الثوريّة في محاربة حكم «نوري السعيد»، وإلى حدّ ما في النضال ضدّ الردّة عن أهداف ثورة ١٤ تموز وضدّ انقلاب عام ١٩٦٣ الفاشي. ولكنّ البعث الحاكم وأسياده الإمبرياليّين جاءوا بأساليب جديدة، وأحدثوا تغيّرات كبيرة على المجتمع لم يكن بوسع الحركة الثوريّة أن تعيها بكلّ جوانبها فوراً، فأحدثت الفاشية ارتباكاً في صفوف الشعب والحركة الثوريّة، أدّى إلى تأخّر الوعي

نسبة إلى الأعداء وأسلحتهم الفتّاكة الجديدة. والشعب والحركة الثوريّة الآن في طور استخلاص هذه الدروس وتعميق الفكر عن المجتمع العراقي وتاريخه وارتباطاته بالمنطقة المحيطة وبالعالم على ضوء المعطيات الجديدة. وتعمّق الفكر بهذه الصورة يعطيه حيويّة تؤهّله إلى معالجة الأمور ومتابعتها قبل فوات الأوان وممارسة العمل الثوري على أسس متينة، وحتّى إلى توقّع بعض الأمور المستقبليّة بطريقة أقلّ عشوائيّة وعلى أساس فهم الحاضر (فالتنبّؤ بالأحداث مهما كان مشتقّاً من أسس علميّة، له صفة نسبيّة عشوائيّة قد تخطيء وقد تصيب). وفي مثالنا عن العراق تطرّقنا إلى جزء من الجانب التاريخيّ العام وليس إلى ما يسمّى بالعوامل الذاتيّة العديدة التي ساهمت في انتكاسه الحركةُ الشعبيّةُ، مثل التواطؤ مع البعث الحاكم أو التحالف معه من قبل بعض الاتجاهات والحركات السياسيّة.

ويشير «لِنِنْ» إلى الصعوبات التي يجابهها الإنسان في عمليّة المعرفة وفهم الواقع الموضوعيّ:

«نحن لا نستطيع تخيّل الحركة أو التعبير عنها أو قياسها أو وصفها بدون كسر الاستمراريّة وبدون تبسيط ما هو حيٌّ وتخشينه وتقطيعه وخنقه. إنّ تمثيل الحركة بواسطة الفكر يخشّن ويقتل ـ كذلك الأمر ـ ليس بواسطة التفكير فقط بل أيضاً بواسطة الإدراك الحسّي... وفي هذا يكمن جوهر الجدليّة.

وهذا الجوهر بالضبط يعبّر عنه بالصيغة: وحدةُ وتطابقُ الأضداد»[١].

إنّ فهم القيود المفروضة على الممارسة والفكر، لا يعني بتاتاً السقوط في نزعة الشكّ المطلق والشلل، بل بالعكس: إنّ هذا الفهم يغني الفكــر حيويّــةً ويحثّه على النشاط الأكبر واستقبال النفح الجديد بذهن مفتوح ونظرة نقديّة لا يفتك بها التكلّس والكلل.

٢ ــ ما هو دور الفلسفة؟

في الإجابة على هذا السؤال يشخّص الكاتب فرقاً جوهريّاً بــين نظرتــه و«الماركسيّة»:

«ولا يقف هذا التناقض المستقطب بين المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ عند حدود نظريّة المعرفة فحسب، بل يمتدّ أثره الخطير إلى الكيان الفلسفيّ كلّه لأنّ مصير الفلسفة بوصفها كياناً أصيلاً مستقلاً عن العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة مرتبطٌ إلى حدٍّ كبير بطريقة حلّ هذا التناقض بين المذهبين العقليّ والتجريبيّ، فالبحث في المقياس العام للمعرفة البشريّة والمبادئ الأولى لها هو الذي يقدّم للفلسفة مبرّرات وجودها، أو يحكم عليها بالانسحاب والتخلّي عن وظيفتها للعلوم الطبيعيّة»[٢].

والكاتب يناقش بحرارة أهميّة وجود كيان فلسفيّ مستقلّ عن العلوم ينشد

---

(١) لنِنْ، الدفاتر الفلسفيّة: ٢٥٩ ـ ٢٦٠

(٢) فلسفتنا: ٩٣.

فيه الإنسان أجوبة على مسائل الحياة والطبيعة.

وفي داخل هذا الكيان يؤكّد الكاتب على ضرورة استخدام الحجّة الفلسفيّة البحتة (بعضها مشتقٌّ من العلم والتجربة) وخاصة تلك التي يؤمن بها أزليّةً وإلهيّة. فللعلم حقله وللفلسفة حقلها، مع أنّ للأخيرة حقّ وقدرة تفسير نتائج العلم والممارسة على ضوء المعارف الأوليّة المستقلّة عن الطبيعة. فالكاتب ينقد بشدّة مثلاً تزعزع عقيدة الكثير من العلماء السابقة. فهو يؤكّد بأنّ التسليم بوجود الواقع الموضوعيّ للعالم لا ينبع من الممارسة والعلم، بل ينبع من الدراسة الفلسفيّة والاعتقاد الفطريّ الضروريّ في الطبيعة الإنسانيّة. وعلى هذا الأساس ينتقد بعض جوانب الاستنتاجات الفلسفيّة للمثالي الشهير «باركلي» ونسبيّة «كَنْتْ»، والنسبيّة في الماديّة الجدليّة وغيرها من المواقف والمدارس الفلسفيّة والعلميّة.

ومطالبة الكاتب بالحفاظ على استقلاليّة الفلسفة ودورها الخاص، تستجيب له مدارس فكريّة وفلسفيّة عديدة. ولكنّ الماركسيّة ترى بأنّ المجتمع والطبيعة هما مصدر جميع الآراء، فلسفيّةً كانت أم غيرها. فإذا كانت الفلسفة هي نتاج الحياة، فلِمَ الموقع المستقلّ لها فوق قوانين الطبيعة والمجتمعات؟ وإذا كان واقع الأمور ماديّاً وجدليّاً، فما للفلسفة إلاّ أن تعكس وتفهم هذا الواقع من خلال جميع حقول العلم الطبيعي والاجتماعي، ولكي تقوم بهذا الدور فعليها أن تكون بذاتها ماديّةً جدليّة، وبهذا ينتفي استقلالها واحتجابها عن العالم المادي.

والماركسيّة تخطو خطوة خطيرة أخرى في هذا المضمار: إذا كان هذا

هو حال الماديّة الجدليّة، فلم تقبع بعيداً عن عالم الممارسة الاجتماعيّة؟ فواجبها إذاً يصبح المساهمة المباشرة في تغيير العالم وليس فقط فهمه وتفسيره. أي يجب عليها أن تدلوَ بدلوها في إرشاد الممارسة نحو تغيير العالم.

ولهذا أكّدت الماركسيّة ارتباطها بالواقع، حالها كحال سائر الأفكار التي تصبو إلى العمليّة، وأعلنت أيضاً انحيازها السياسيّ في الصراعات التي تجري في المجتمع إلى جانب الطبقة العاملة والفلاحين الفقراء والشعوب المضطهدة، فدرست التاريخ بحقائقه وتطوّراته وتداخلاته وعوامله المختلفة، أي إنّها استخدمت الماديّة الجدليّة في دراسة تاريخ تطوّر المجتمعات، وهو ما يسمّى بـ«الماديّة التاريخيّة».

والكاتب يلوم الماركسيّة على هذا الانحياز السياسيّ في «فلسفتنا» ويعتبره سقوطاً في النزعة الذاتيّة التي ينتقدها كما تنتقدها الماركسيّة أيضاً. فيقول تحت عنوان «انتكاس الماركسيّة في الذاتيّة»:

«إنّ الماركسيّة بالرغم من إصرارها على رفض النسبيّة الذاتيّة بترفّع، وتأكيدها على الطابع الموضوعيّ لنسبيّتها وأنها نسبيّةٌ تواكب المتطوّر وتعكس نسبيّته، بالرغم من ذلك كلّه ارتدّت الماركسيّة مرّة أخرى، فانتكست في أحضان النسبيّة الذاتيّة حين ربطت المعرفة بالعامل الطبقيّ وقرّرت أنّ من المستحيل للفلسفة مثلاً أن تتخلّص من الطابع الطبقيّ والحزبيّ... وواضحٌ أنّ هذا الاتجاه الماركسيّ يطبع كلّ معرفة بالعنصر الذاتيّ، ولكنّها ذاتيّةٌ طبقيّةٌ لا ذاتيّةٌ فرديّةٌ كما كان يقرّر النسبيّون

الذاتيّون، وبالتالي تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكرة للمصالح الطبقيّة للمفكّر....»[١].

وفي هذا النقد سوء فهم شائع ومنتشر بين المثقفين في الغرب والشرق. فالماركسيّة حين تعلن انحيازها التام للطبقة العاملة لا تعني بهذا أنّ العامل يمتلك كلّ الحقيقة وليس لغيره أن يمتلك نطفة منها، فلا «ماركس» ولا «إنجلز» ولا «لِنِنْ» كانوا عمّالاً. بل المقصود بالأمر هو أنّ تحليل الواقع الموضوعيّ على ضوء الماديّة الجدليّة يؤدّي إلى كشف الأمور وفهم طبيعة المجتمعات على حقيقتها، وأنّ اتباع طريقة أخرى يؤدّي إلى حجب بعض الحقائق وتشويه البعض الآخر وعدم إمكانيّة الخروج بصورة عامة صائبة عن المجتمع. وبما أنّ حقيقة الأمور هي الاضطهاد والظلم والتعسّف الذي تعاني منه الشغيلة[٢]، فإنّ الماديّة الجدليّة هي خير سلاح بيد الكادحين وأنصارهم للتعرّف على واقعهم وواقع مجتمعاتهم بشكل عام، ولرسم الطريق أمامهم في نضالهم ضد الاضطهاد ومن أجل الانعتاق. ويعبّر «لِنِنْ» عن هذه المسألة بعبارة «الحقيقة دائماً ثوريّة».

ومن الجانب الآخر، فإنّ مصلحة الطبقات الرجعيّة الحاكمة تقتضي حجب الحقائق عن الجماهير وحتى نشر الأكاذيب والتشويهات. وهذه المصلحة الطبقيّة تدفع (بوعيٍ أو بدون وعي) بالمثقفين من أنصار هذه

---

(١) فلسفتنا: ٢٠٢.

(٢) المراد «العمّال». (أ)

الطبقات إلى محاربة الماديّة الجدليّة وبثّ الأفكار المثاليّة واللاأدريّة، وهذا ما نشاهده في الإعلام الرأسماليّ والجامعات وملايين الكتب والنشريّات.

ومن الضروريّ أيضاً الإشارة إلى أنّ الماركسيّة لَمْ ولا يمكن لها أن تدّعي احتكار المعرفة والحقائق الموضوعيّة. فالماركسيّة قبل نقّادها قد شخّصت بأنّها وُلدت من خلال استيعاب ونقد المدارس الفكريّة المختلفة والتراث العلميّ للبشريّة، في مرحلة تاريخيّة برزت فيها الطبقة العاملة كقوّة سياسيّة واجتماعيّة كبرى، وإن كانت الماركسيّة تبغي الديمومة والحيويّة والتمسّك بالماديّة الجدليّة، فما عليها إلاّ أن تستمر في هذا النهج: دراسة واستيعاب ونقد مختلف أنواع الإنتاج الفكريّ للبشريّة. وهي بهذا لا تتخلّى بتاتاً عن طابعها الطبقيّ، بل تتمسّك به وتعمل على تسليح الكادحين وأنصارهم بالمنتوجات الفكريّة العلميّة التي يتوصّل إليها مجموع البشريّة.

ولا بأس من التذكير بأنّ النهج الجدليّ ذاته للماركسيّة يرجع في جوانب عديدة منه إلى الفيلسوف المثالي «هِگِلْ»! ولا بأس من التذكير أيضاً بأنّ الكتاب الشهير لـ«إنجلز» «ضدّ دوهرنگ» [آنتي دوهرنگ] قد طوّر الفهم الماركسيّ للماديّة الجدليّة من خلال الانتقاد اللاذع والصارم لآراء الأستاذ الجامعيّ «دوهرنگ» ومن خلال استخلاص آخر النتائج العلميّة. ولكنّ «إنجلز» في مقدّمته الثانية للكتاب دافع بحرارة عن حقّ «دوهرنگ» في التعبير عن آرائه عندما طُرد «دوهرنگ» من مقعده كأستاذ في جامعة «برلين»، ووصف طرده «ظلماً خسيساً» ووصف الجامعة التي طردته بأنّها حطّت من شأنها بسلب «دوهرنگ» حرّيته الفكريّة.

والحقّ يقال: إنّ ما يجري اليوم من سلب لحريّة الفكر والآراء في الدول التي تدّعي الاشتراكيّة، لهو بعيدٌ كلّ البعد عن الماركسيّة ومدانٌ من قبل الفكر الماركسيّ وتقاليده في الصراع الفكريّ وتبادل الآراء والنقد المتبادل. فلِمَ الخوفُ من حريّة الرأي واختلاف الآراء إذا كانوا هم فعلاً ماديّين جدليّين؟ يبدو أنّ الحقيقة في مجتمعاتهم قد توقّفت عن أن تكون ثوريّة بالنسبة للحكومات!

*** «عدم التناقض» و«الجدليّة»:**

في سجاله مع الماركسيّة، يولي الكاتب اهتمامه الأكبر بنزعتها الجدليّة وليس بماديّتها. فهو يصل إلى درجة إزالة أيّ اختلاف بين فلسفته والماركسيّة حول مفهوم المادة، ويركّز على أنّ الخلاف الرئيسيّ هو مع الجدليّة. فحين يستعرض الكاتب مفهومه للمادة، يؤكّد بأنّها حقيقة موضوعيّة موجودة خارج الوعي، ويهاجم المثاليّة الفيزيائيّة وغيرها لإنكارها لهذه الحقيقة. ويشير إلى تعريف «لِنِنْ» للمادة:

«إنّ الخاصة الوحيدة للمادة التي يحدّد التسليم بها الماديّة الفلسفيّة، إنّما كونها ــ أي المادة ــ حقيقةً موضوعيّة، وأنّها خارج وعينا»[1].

ويعلّق الكاتب على تعريف «لِنِنْ» قائلاً:

«من الواضح أنّ المادة إذا كانت تعبيراً مساوياً للواقع الموضوعيّ

---

(١) فلسفتنا: ١٣٦ ـ ١٣٧، نقلاً عن «ما هي الماديّة»: ٢٠ ـ ٢١. (أ)

المستقلّ، وكانت خصيصتها الوحيدة اللازمة لها هي موضوعيّتها ووجودها بصورة مستقلّة عن وعينا، فالفلسفة الميتافيزيقيّة الإلهيّة تكون فلسفةً ماديّةً تماماً باعتبار هذا المفهوم الجديد للمادة، ويرتفع التعارض نهائيّاً بين الفلسفة الميتافيزيقيّة والفلسفة الماديّة ومفهومها عن العالم»[(١)].

إنّ مفهوم «لِنِنْ» للمادة ليس جديداً، بل هو تكـرارٌ لمـا توّصـل إليـه الماديّون قبل الماركسيّة، وهو موجودٌ أيضاً عند بعض الفلاسفة في العصـر الإسلاميّ القديم. والماركسيّة أكّدت عليـه وسـاند كـلٌّ مـن «مـاركس» و«إنجلز» أستاذهما السابق في الماديّة «فيوربـاخ» عنـدما أصـرّ عليـه. فالانطلاق من هذا المفهوم شرطٌ أساسيٌّ بالنسبة لجميع الماديّين... ولكنّه لا يكفي. فقد ننطلق من هذا المفهوم ونرجع مرّة أخرى إلى المثاليّة واللاأدريّة تبعاً لمفاهيمنا الأخرى حول العلاقة بين الفكر والمادة، وعلاقـة الإحسـاس والتجربة بالمخّ، وقدرة الذهن على الحصول على حقيقة موضوعيّة... إلخ.

وتبعاً لمفاهيمنا عن طبيعة المادة والحركة ونمط تطوّر الأشياء، قد نصل إلى الماديّة الميتافيزيقيّة أو الآليّة أو الجدليّة. ولا شكّ أنّ هنـاك تعارضـاً (ونقاط لقاء) بين مفاهيم الكاتب والماركسيّة حول جميع هذه الأمور، وبعض هذه التعارضات هامشيٌّ وبعضها أساسيّ. وواضحٌ أنّه ليس بوسعنا في هـذا المقال الخوض في كلّ هذه الأمور، ولكنّنا سنتطرق إلى ما هو فـي رأينـا

---

(١) فلسفتنا: ١٣٧.

اختلافٌ رئيسيٌّ بين نظرة الكاتب والماركسيّة: «التعارض بين الميتافيزيقيّة والجدليّة».

ترتكز نظرة الكاتب الميتافيزيقيّة على قانون «عدم التناقض»، وهو يسري على عالمَي المادة والفكر:

«ولا تشذّ عنه ظاهرةٌ من ظواهر الوجود والكون مطلقاً.... إنّ التناقض مستحيل، فلا يمكن أن يتّفق النفي والإثبات في حالٍ من الأحوال»[1].

«لا تخرج الفكرة ــ كلّ فكرة ــ عن أحد أمرين: فهي إمّا حقيقة مطلقة وإمّا خطأ»[2].

ولكي نفهم جليّاً هذا القانون عند الكاتب، علينا ملاحظة نقطتين:

١ ــ إنّ التناقض الذي يرفضه الكاتب هو التناقض الذي ترى الماركسيّة وجوده في كلّ مسألة أو أمر أو ظاهرة أو مفهوم في نفس المكان والزمان وتحت شروط وظروف متشابهة.

٢ ــ إنّ التناقض الذي يرفضه الكاتب هو التناقض الذي ترى الماركسيّة وجوده في جوهر الأشياء.

ولتوضيح النقطة الأولى، يسرد الكاتب بعضاً من الأمثلة حول حصول

---

(١) فلسفتنا: ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

(٢) فلسفتنا: ١٩٢.

النفي والإثبات، ولكن تحت ظروف مختلفة:

أ ــ الأربعة زوج؛ الثلاثة ليست زوجاً.

ب ــ الإنسان سريع التصديق حال الطفولة؛ الإنسان ليس سريع التصديق حال الطفولة.

ج ــ الطفل ليس عالماً بالفعل؛ الطفل عالم بالقوّة (أي يمكن أن يكون عالماً).

ويعبّر الكاتب عن طبيعة هذه التعارضات واختلافها عن المفهوم الماركسيّ للتناقض كالآتي:

«**نصّ المنطق الميتافيزيقيّ على أنّ التناقض إنّما يكون بين النفي والإثبات في ظروفهما، فإذا اختلفت ظروف النفي مع ظروف الإثبات، لم يكن الإثبات والنفي متناقضين.... إنّ التناقض بين النفي والإثبات إنّما يتحقّق فيما إذا اشتركا في الموضوع الذي يتناولانه، واتّفقا في الشروط والظروف المكانيّة والزمانيّة وغيرها. وأمّا إذا لم يتّحد النفي والإثبات في كلّ هذه الشروط والظروف، فليس بينهما تناقض**»[١].

ولسنا هنا في صدد سرد الأمثلة حول وجود التناقض في مسألة ما في نفس المكان والزمان وتحت نفس الشروط، ولكنّنا سنشير هنا إلى مثال واحد يسرده الكاتب ذاته في مكان آخر من الكتاب للتدليل على أنّ التطوّر لا يتمّ

---

(١) فلسفتنا: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

بالضرورة بالقفزات، بل قد يتمّ بشكل تدريجيّ:

«فالشمع ــ مثلاً ــ ترتفع حرارته أثناء عمليّة الانصهار، حتّى إذا بلغت درجة معيّنة خفت فيه صلابة الشمع، وبدأ يلين ويسترخي بصورة تدريجيّة مستقلّة عن سائر الأشياء الأخرى، ويتدرّج في حالة الليونة، فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل، حتّى يستحيل مادة سائلة»[١].

فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل! أليس هذا ظاهرة تشير للإمكان في آن واحد أن يجتمع النفي والإثبات، السلب والإيجاب، وجود أمر وعدمه، في عملية واحدة وفي نفس المكان والزمان؟ فهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة سائلٌ؟ نعم وكلا. وهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة صلدٌ؟ نعم وكلا.

وحول النقطة الثانية، فإنّ الكاتب يرى استحالة وجود التناقضات في جوهر الأشياء، ولكنّه يقرّ بوجود نوع من التناقض بين أضداد مستقلّ بعضها عن البعض بشكل كامل (مثل ظاهرة تآكل ضفّة الشاطئ بسبب أمواج الماء وتيّاراته):

«ولأجل أن نتبيّن مدى الخطأ الذي وقعت فيه الماركسيّة.... يجب أن نفرّق بين أمرين: أحدهما الصراع بين أضداد ونقائض خارجيّة، والآخر الصراع بين أضداد ونقائض مجتمعة في وحدة معيّنة، فالثاني هو الذي

---

(١) فلسفتنا: ٢٨٤.

يتنافى مع مبدأ عدم التناقض»[١].

ويشير الكاتب إلى «أرسطو» ويسمّيه «**إمام المدرسة الميتافيزيقيّة في فلسفة اليونان**»[٢]، وإلى أنّه يؤمن بالصراع بين الأضداد الخارجيّة مع إبقائه على مبدأ «عدم التناقض»، لأنّ الأمور تتطوّر وتبزغ للوجود لوجود أضداد خارجيّة وليس على أساس التناقضات الداخليّة. ويجدر القول إنّ الماركسيّة لا تنفي الأسباب الخارجيّة في عمليّات التطوّر، فما يسمّى بالأسباب الخارجيّة هي شروطٌ أساسيّةٌ لتطوّر هذه العمليّة أو تلك. فلكلّ عمليّة بسيطة أو معقّدة عوامل تطوّرها الداخليّة، ولكنّ تطوّر هذه العمليّة في هذا الاتجاه أو ذاك يعتمد على الظروف المحيطة بالعمليّة. والظروف أو العوامل الخارجيّة تفعل فعلها من خلال المتناقضات الداخليّة للعمليّة: فالبذرة لا تنبت إلاّ بوجود الماء أو الرطوبة لأنّ عناصرها الداخليّة لا تكفي لبدء واستمرار عمليّة الإنبات، ولكنّ الماء لا يستطيع أن يجعل من قطعة زجاج أن تنبت. ولكلّ عمليّة خصوصيّتها وشروطها ونتائجها: فبذرة القمح لا تنتج الشعير والغيوم لا تهطل بالكحول. والثورة الحقيقيّة يصنعها الشعب ولها قوانينها وشروطها وسماتها الداخليّة الخاصة بالمجتمع المحدّد، بالإضافة إلى ما يجمعها مع ثورات المجتمعات الأخرى، ولكنّ وتيرة تطوّرها أو فشلها أو نجاحها يعتمد أيضاً على الظروف الدوليّة وظروف المجتمعات المحيطة

---

(١) فلسفتنا: ٢٦١.

(٢) فلسفتنا: ٢٦٢. (أ)

وعوامل خارجيّة أخرى. وثورة شعب عفويّة تختلف نتائجها عن ثورة منظّمة ومخطّطة وهي تختلف بدورها عن الانقلابات الفوقيّة.

ويحاول الكاتب دحض الجدليّة لأنّها بحكم منطقها تقع في تناقض يستعصي عليها الخروج منه:

«...إنّ الطبيعة البشريّة لا يمكن أن توفّق بين السلب والإيجاب معاً، بل تشعر ذاتيّاً بالتعارض المطلق بينهما، وإلاّ فلماذا رفضت الماركسيّة مبدأ عدم التناقض، واعتقدت ببطلانه؟! أليس ذلك لأنها آمنت بالتناقض ولا يسعها أن تؤمن بعدمه، ما دامت آمنت بوجوده؟! وهكذا نعرف أنّ مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأساسيّ العام الذي لم يتجرّد عنه التفكير البشريّ، حتّى في لحظة التحمّس للجدل والديالكتيك»(١).

إنّ الماركسيّة بطبيعة الحال لم تؤمن بالتناقض، بل شاهدته ودرسته في تطوّر الأفكار والمجتمعات والطبيعة. شاهدت أنّ كلّ شيء في حركة وتطوّر دائمين رغم أنّ بعض الظواهر تبدو جامدة. ولاحظت أيضاً بأنّ لأشكال الحركة المختلفة قوانينها المختلفة، وبأنّ حركة المادة تكمن في الصراعات الموجودة في عالم المادة ذاتها.

والقول أعلاه للكاتب إنّ «**الطبيعة البشريّة تشعر ذاتيّاً بالتعارض المطلق**» بين السلب والإيجاب هو بذاته منطقٌ جدليّ. إنّ الجدليّة ترى هذا التناقض المطلق، ولكنّها ترى أيضاً بأنّ هناك وحدة بين السلب والإيجاب،

---

(١) فلسفتنا: ٢٥٦.

فلا سلب بدون إيجاب ولا إيجاب بدون سلب.. والأوّل قد يتحوّل إلى الثاني والعكس بالعكس.

لقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الفكر هو الذي يضع القيود على الحركة وعالم المادة، فهي مصطنعة لا توجد في المادة ذاتها. والفكر إذ يحاول تصوير ظواهر الطبيعة، فهو يفعل هذا بشكل تقريبيّ، وهذا يسري على علم الرياضيّات أيضاً بالرغم من أنّ الكثير من الفلاسفة يعتبرونه علماً قطعيّاً مطلقاً. فلنأخذ الخطّ المستقيم مثلاً: هل يوجد فعلاً في الطبيعة خطٌّ مستقيمٌ عديم التعرّجات بشكل مطلق؟ إنّ الخط المستقيم الذي نتصوّره لا يعدو أن يكون صورة تقريبيّة للتعرّجات، فنحن نرسم خطّاً مستقيماً على الورق لكي نمثّل شارعاً مستقيماً مثلاً، وفي واقع الأمر لا الشارع ولا الخطّ الذي رسمناه مستقيمان فعلاً. فحتّى الخطّ على الورقة شديد التعرّج إذا ما نظرنا إليه بالمهجر الذي يرينا دقائق «الكاربون» المتناثرة، والتي سطّرناها بالقلم على الورق. فأين هو خطّنا المستقيم إذاً؟ إنّ الذهن لجأ إليه لكي يعبّر بصورة تقريبيّة ونسبيّة عن العالم المادي. أليست المقولة الجدليّة في هذه الحالة بأنّ «الخطّ مستقيمٌ ومتعرّجٌ في آن واحد» تعبيراً صحيحاً عن واقع الأمر؟ إنّ من يضع حواجز لا تخترق على ظواهر الطبيعة يتخيّلها في ذهنه فقط كأسلوب تقريبيّ ونسبيّ لواقع الأمور، فلا توجد مثل هذه الحواجز في الطبيعة.

أين هو هذا الحاجز بين عالَمَيْ الحيوان والنبات عندما نأتي لدراسة الكائنات التي هي أشبه بالحيوانات وأشبه بالنباتات في آن واحد وتشكّل حلقة

وصل بين العالَمَيْن؟ وفي [الرياضيّات] هل يوجد حاجز لا يخترق بين الدائرة والخطّ المستقيم؟ إنّ الرياضيّين يلجأون إلى تمثيل الدائرة بعدد لا متناهٍ من الخطوط المستقيمة مستخدمين التفاضل والتكامل لإحكام قبضتهم على الانحناءات والأشكال الدائريّة.

إنّ المنطق الجدليّ يرى بأنّ المادة في حركة دائمة، وبأنّ لها أشكالاً لا متناهية، ودراسة هذه الأشكال على أساس اكتشاف القوانين التي تحكمها هو العلم وتفرّعاته المختلفة، فلكلّ شكلٍ من أشكال الحركة خواصُّه ومظاهره. وحتى هذا المنطق الجدليّ غير معزول عن نقيضه المنطق الميتافيزيقيّ!

فالفكر الجدليّ بسبب القيود التاريخيّة وغيرها المفروضة على الفكر والممارسة، ينزع في الاتجاه نحو الميتافيزيقيّة والتحوّل إلى نقيضه. فعندما يلجأ الفكر إلى تجميد الحركة ويعتبر بعض المتغيّرات ثوابت من أجل دراسة جانب معيّن من ظاهرة، فهو قد ينزع نحو الميتافيزيقيّة. ولكنّه عندما يبدأ بربط هذا الجانب بالجوانب الأخرى ويطلق العنان عن الثوابت واحدة بعد الأخرى، فهو يحاول كسر الميتافيزيقيا وفهم الواقع بمتناقضاته وحركته الشموليّة وجوانبه المتعدّدة. ولهذا أيضاً ترفض الماديّة الجدليّة أن تكون استنتاجاتها المحدّدة مطلقة أبديّة، فهي تفتّش دائماً عن جوانب ومتغيّرات جديدة لإغناء أو تعديل هذه الاستنتاجات.

إنّ الميتافيزيقيا من وجهة نظر الكاتب تقرّ بالتطوّر في الحياة والطبيعة والعلوم وبحركة المادة، ولكن ليس على أساس التناقضات في عالم المادة والفكر، بل ترى أنّ هذه التطوّرات تغيّرات كميّة فقط، وأنّ قوانين الحركة

لا تشمل دنيا الفكر والمعرفة «**فالحقيقة أو المعرفة لا يوجد فيها ولا يمكن أن يوجد فيها تطوّرٌ بمعناه الفلسفيّ الدقيق...**»[١]، ويقول الكاتب:

«**أمّا أنّ تاريخ المعارف والعلوم الإنسانيّة زاخرٌ بتقدّم العلم وتكامله في شتّى الميادين ومختلف أبواب الحياة والتجربة، فهذا ما لا يختلف فيه اثنان.... ولكنّ هذا التطوّر العلميّ ليس من ألوان الحركة بمفهومها الفلسفيّ الذي تحاوله الماركسيّة، بل لا يعدو أن يكون تقلّصاً كميّاً في الأخطاء، وزيادةً كميّة في الحقائق**»[٢].

ولا شكّ أنّ الماديّة الجدليّة ترى بأنّ التطوّر يتمّ كميّاً ونوعيّاً، وأنّ التطوّر الكميّ يتحوّل إلى تطوّر نوعيّ. وهذا أحد جوانب الجدليّة العديدة التي يستعرض عناصرها «لِنِنْ» على النحو الآتي:

«**وربما يستطيع المرء أن يعرض هذه العناصر بشكل تفصيليّ أكبر كالآتي:**

١ ـ موضوعيّة الدراسة (ليس الأمثلة أو الاختلافات ولكن الشيء بذاته).

٢ ـ المجموع الشامل للعلاقات المتعدّدة للشيء في ذاته مع الأشياء الأخرى.

---

(١) فلسفتنا: ٢٤٠.

(٢) فلسفتنا: ٢٤٨.

٣ ـ تطوّر هذا الشيء (الظاهرة) بالتوالي. حركته هو وحياته هو.

٤ ـ التناقض الداخليّ لميول (وجوانب) هذا الشيء.

٥ ـ الشيء (الظاهرة، الخ) كمجموع وحدة الأضداد.

٦ ـ الصراع المنكشف بالتوالي لهذه الأضداد، المجهودات المتناقضة.

٧ ـ وحدة التحليل والتجميع ـ تكسّر الأجزاء المختلفة ورمّة ومجموع هذه الأجزاء.

٨ ـ علاقات كلّ شيء (ظاهرة، إلخ) ليست متعدّدة فحسب بل عامّة وكليّة. كلّ شيء (ظاهرة محليّة، الخ) مرتبطٌ بكلّ شيء آخر.

٩ ـ ليس فقط وحدة الأضداد، ولكن انتقالات كلّ تحديد ونوعيّة وصفة وجانب وخاصيّة إلى كلّ ضد آخر (إلى ضدّه).

١٠ ـ العملية اللا متناهية في اكتشاف جوانب وعلاقات، إلخ، جديدة.

١١ ـ العملية اللا متناهية لتعميق معرفة الإنسان بالشيء وبالظاهرة وبالعمليّة، إلخ، من ظاهر الشيء إلى جوهره، ومن جوهر أقلّ عمقاً إلى جوهر أكثر عمقاً.

١٢ ـ من التعايش إلى العليّة، ومن شكل واحد للارتباط والاعتماد المتبادل إلى شكل آخر، شكلٍ أكثر عمقاً وعموميّة.

١٣ ـ الإعادة في مرحلة أعلى لخواصّ وصفات معيّنة في مرحلة

أوطى[١].

١٤ ـ العودة الظاهريّة إلى القديم (نقض النقيض).

١٥ ـ الصراع بين المضمون والشكل وبالعكس. إزاحة الشكل وتحوّل المضمون.

١٦ ـ انتقال الكميّة إلى النوعيّة والعكس وبالعكس، (١٥ و١٦ هي أمثلة لـ ٩).

وباختصار: بالإمكان تعريف الجدليّة بأنّها نظريّة وحدة الضدّين. وهذا يجسّد جوهر الجدليّة، ولكنّه بحاجة إلى تفسيرات وتطوير»[٢].

ومن المهمّ ملاحظة أنّ الماديّة الجدليّة ليست طريقة في التحليل أو نظرة إلى العالم فحسب، بل هي قبل كلّ شيء نمطُ وأسلوبُ تطوّر الأشياء في الطبيعة والمجتمعات ذاتها. فالجدليّة ليست فنّاً مبتدعاً أو اختراعاً فوقيّاً، بل هي نظريّةُ فهم وتفسير الأمور على ضوء أنّ الأمور نفسها تتطوّر بطريقة جدليّة.

وعالم الأفكار كنتاج للطبيعة والمجتمعات يتطوّر بصورة جدليّة أيضاً. فلكلّ فكرٍ ومدرسةٍ واتجاهٍ علاقاتٌ وارتباطاتٌ متشعّبةٌ بالأفكار والمدارس الأخرى وبعالم المادة والمجتمعات والطبيعة، ففكرة أنّ الشمس تدور حول

---

(١) أي «أسفل» و«أدنى». (أ)

(٢) لنِنْ، الدفاتر الفلسفيّة: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

الأرض توّصل إليها الإنسان، واعتقد بها لمئات السنين لأنّ ظاهر الأمر دلّه على عقم وسخف الفكرة الأولى. والكاتب يستفسر عن ما تعنيه الماركسيّة بتطوّر الفكر فيقول:

«ماذا تعني الماركسيّة بتطوّر المفهوم الذهنيّ أو الحقيقة ديالكتيكيّاً طبقاً لتطوّر الواقع؟ فإن كانت تعني بذلك أنّ نفس مفهومنا العلميّ عن (اليورانيوم) يتطوّر ديالكتيكيّاً وطبيعيّاً تبعاً لتطوّر اليورانيوم نفسه، فيشعّ أشعّته الخاصة، ويتحوّل في نهاية المطاف إلى رصاص، فهذا أقرب إلى حديث الظروف والفكاهة منه إلى الحديث الفلسفيّ المعقول»[١].

ويتساءل الكاتب أيضاً فيما إذا كانت الماركسيّة ترى بأنّ المثاليّة والميتافيزقيّة هي أيضاً نتاج للطبيعة والمجتمعات مثلها مثل الماديّة الجدليّة، والماركسيّة تجيب بنعم. فالفكر المثاليّ واللاأدريّ مثلاً ليسا بمعزل عن ظواهر الطبيعة وتطوّر المجتمعات. إنّ الفكر المثاليّ تطوّر بعد آلاف السنين من استعباد الطبيعة للإنسان، فلم يكن هناك ملجأٌ للفكر الإنسانيّ غير استسلامه ولجوئه إلى عالم خارج الطبيعة، عالم يجد فيه الإنسان ضالته وحلوله وسعادته. فالاستسلام للطبيعة وصعوباتها القاهرة يعني العبوديّة الطوعيّة والأبديّة لها. والطقوس الدينية انتشرت على مدى آلاف السنين وفي كلّ المجتمعات، وكانت (وما زالت في كثير الأحيان) دفاعاً عن النفس أمام جبروت الطبيعة وقوّتها الساحقة. ففي مستوى الفكر جابه الإنسان

---

(١) فلسفتنا: ٤٤٢.

جبروت الطبيعة بجبروت دماغه وأفكاره المثاليّة.

ولكنّ الإنسان عمليٌّ في نهاية الأمر. فإذا جاء الجفاف وفشل طقسٌ دينيٌّ في جلب المطر، فما هو الحلّ؟ الموت أم التفتيش عن الماء والخضراء في مكان آخر ربما يبعد مسافات شاسعة؟ إذا احتجتَ قطعَ الأشياء، فاكتشفْ واخترع الآلات الحادّة. إذا أردتَ التحرّكَ الأسرع فقلِّد الدحرجة بصنع العجلة. إذا أردت أن لا تموت جوعاً فاصطدْ حيواناً كما تصطاد الحيوانات الأخرى بعضها البعض، أو أزرع البذرة كما زرعَتْها الطبيعة برياحها في مكان آخر. إذا عطشتَ فاحفر بئراً علّك تجد ماءً كالذي شاهدته يوماً يتدفّق من ينبوعٍ في يوم من الأيّام. وإذا أردت أن لا تعيش عبداً أبد الدهر فثُرْ على مالكِ العبيد واطلب الحريّة بلسانك وبيدك.

وتراكمت الحلول... تجابهه مشكلة: هل ينظر إلى السماء أم إلى يديه ويتذكّر استنتاجاته التي توصّل إليها بصنع يديه؟ فبدأ ينظر إلى الحلّ في يديه وفي أفكاره العمليّة ويغضّ النظر شيئاً فشيئاً عن السماء والآلهة (كثيراً منها صنعها بيديه أيضاً!). وهكذا تفتّق ذهنه عن حيلة بعد أخرى، وهكذا مارس الإنسان الفكر الماديّ حتّى قبل أن يصيغه بأفكار مقنّنة، فلنسرع بعض الشيء... هل يرضى البشر المظلومون أن يشتروا صكوك الغفران أبد الدهر من الكنائس الأوروبيّة علّهم يجدون مأوى لهم في جنّة في السماء؟ ما كان لهم في نهاية الأمر إلاّ أن يرفضونها ويفتّشوا عن الجنّة في الأرض.

وما بال اللاأدريّين؟ بعضهم ينكر الحقيقة الموضوعيّة بشكل أو بآخر، وبعضهم يقرّ بوجودها بشكل مستقلّ عن الذهن حالهم كحال الماديّين. ولكنّهم

يؤكّدون بأنّ الذهن أعجز من أن يفهم المادة في ذاتها، فهناك الفكر وهناك المادة. فأقاموا هوّة يستحيل عبورها بين عالمي المادة والأفكار. وكما استعان الماديّون بالعلم والاختراعات ليثبتوا صحّة نظريّاتهم، شرب اللاأدريّون من نفس الينبوع واشتد ساعدهم في القرن التاسع عشر والعشرين. فالاختراعات والعلوم الجديدة عصفت بمئات النظريّات وما يسمى بالبديهيّات العلميّة واجتثّت بعضها من جذورها. وقال اللاأدريّون: إذا كان حتّى العلم الطبيعيّ وأجهزته معرضاً للخطأ وحتى السفسطة، فكيف للفكر أن يصل إلى المادة في ذاتها ويفهمها. المادة موجودةٌ خارج أحاسيسنا.. نعم، أحاسيسنا موجودة.. نعم، ولكنّها لا تستطيع الوصول إلى المادة في ذاتها، وقد تكون نتاج ذهننا وليست انعكاساً للواقع الموضوعيّ.

وتقوّت الأفكار اللاأدريّة هذه، واتجه بعضها كاملاً إلى المثاليّة، ليس بين الفلاسفة فحسب، بل بين الكثير من العلماء الطبيعيّين أنفسهم. وجامعات الغرب اليوم تزخر بأساتذة علم الاجتماع والآداب اللاأدريّين.

أمّا الماركسيّون (بدءاً بـ«ماركس» و«إنجلز») فقد وجدوا في الاختراعات والاكتشافات الجديدة خير سند للماديّة، ولكن بشكلها الجدليّ وليس الميكانيكيّ الجامد أو الميتافيزيقيّ. فإذا كانت الطبيعة والمجتمعات تتطوّر بشكل جدليّ، فلم لا يتطوّر الفكر الذي هو نتاجها بطريقة جدليّة أيضاً. فإذا كانت الطبيعة والمجتمعات غنيّة بمتناقضاتها وظواهرها، فكذلك الأفكار والعلم. وكما قادت التطوّرات الكبرى في الفيزياء والكيمياء ودراسة تاريخ المجتمعات إلى الشكّ بالماديّة والتوجّه نحو اللاأدريّة والمثاليّة مرّة

أخرى، فهي قادت أيضاً إلى تعميق وإغناء المحتوى الجدليّ للماديّة، واستعان «لِنِنْ» بهذه الاكتشافات والتطوّرات لإغناء وتطوير المفهوم الجدليّ للماديّة في العديد من مؤلّفاته وخاصّة «الماديّة ومذهب النقد التجريبيّ»، مثل ما فعل قبله «إنجلز» في مؤلّفاته «ديالكتيك الطبيعة» و«ضدّ دوهرنگ» و«أصل العائلة».

وكما قادت النظريّات النسبيّة إلى نبذ إمكانيّة معرفة الواقع الموضوعيّ وإلى الشكّ المطلق، قادت «لِنِنْ» إلى شرح مفهوم الحقيقة النسبيّة والحقيقية المطلقة على أساس الماديّة الجدليّة. وأشار إلى أنّ الاعتراف بالواقع الموضوعيّ المستقلّ عن الذهن يقود بشكل أو بآخر إلى الاعتراف بوجود الحقيقة المطلقة التي هي ذاتها الواقع الموضوعيّ الذي يحاول الإنسان الوصول إليه واحتيازه. فالحقائق التي يتوصّل إليها الأفراد نسبيّةٌ، ولكنّ الذهن البشريّ بمجموعه وتعاقب أجياله لا نهاية لقدرته على التوصّل إلى مختلف جوانب الحقيقة الموضوعيّة.

ويقول كتاب «فلسفتنا»:

«فالديالكتيك الذي يراد إجراؤه على الحقائق والمعارف البشريّة، ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح بإعدام نفسه في كلا الحالتين. فهو إذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده... وإذا اعتبر حقيقة نسبيّة خاضعة للتطوّر والحركة بمقتضى تناقضاتها الداخليّة، فسوف تتغيّر هذه الحقيقة ويزول المنطق الديالكتيكي..»[1].

---

(١) فلسفتنا: ١٩٤ ـ ١٩٥.

وليس في هذا أيّ شكّ! فالماركسيّة لا ترى في الماديّة الجدليّة قمّة أبديّة لكلّ ما سيتوصّل إليه الفكر الإنسانيّ، فهي أيضاً قابلة للتطوير والتغيير وحتى النقض في حالة اكتشاف نظريّة جديدة تفسّر الواقع الموضوعيّ بطريقة أعمق وأكثر شمولاً. وهذا هو أحد أسرار حيويّتها وانتصاراتها وتغلغلها في جميع حقول العلم، سواء أقرّ بها بعض العلماء أو لم يقرّوا. فهي تناقض الجمود والتكلّس الذهنيّ، وتقرّ بأنّ الحياة نفسها بكلّ تفاصيلها اللا متناهية أغنى من أيّة نظريّة تفسّر مظاهر الوجود والكون.

فإذا توجّه الفرد أو الفكر نحو الواقع الماديّ، ودرس ظواهره وارتباطات هذه الظواهر وتفاعلاتها ومتناقضاتها، وأقام على ضوء كلّ هذا نظريّة تفسّر وتعالج هذه الحقائق، فهو يستخدم ما تسمّيه الماركسيّة بالطريقة الماديّة الجدليّة. والماركسيّة لا تدّعي اختراعها بل تقرّ بوجودها وترى في استيعابها وتطبيقها فائدةً كبرى للوعي الإنسانيّ وفهمه للواقع. وإذا ما توفّر المنطلق الثوريّ، يستخدم هذا الوعي لتغيير الواقع لصالح الطبقة العاملة والشعوب المضطهدة.

وبقي أن أقول بأنّ الاستنتاجات السياسيّة للشهيد محمّد باقر الصدر سيتمّ التطرّق إليها في الجزء الثاني من هذا المقال والذي أرجو أن يظهر في العدد القادم من «الغد»[١].

***

(١) يشار إلى أنّ القسم الثاني من المقال المذكور لم يصدر. (أ)

الفصل الرابع

ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا

السيد عمّار أبو رغيف

* **تمهيد:**

نشرت مجلّة «الغدّ» في عددها «١٤» لشهر آذار عـام ١٩٨٣م مقـالاً تحت عنوان «ملاحظات حول كتاب فلسفتنا للشهيد محمّد باقر الصـدر.. » كتبه السيّد ماجد رحيم.

وقد سبقت «الغدّ» مجلّةُ «الثقافة» العراقيّة بنشـر مقـالٍ لـ«مهـدي النجّار» تناول فيه كتاب «فلسفتنا» بالنقد والتشويه. رغـم مـا نجـده مـن اختلاف أساسيٍّ في أخلاقيّة كلا المقالين، ورغم إكبارنـا لأخلاقيّـة السـيّد «ماجد» وما أبداه من أدب ودماثة في مواجهة «فلسفتنا»، إلاّ أنّنا نجد أنفسنا منذ البدء ملزمين بإيضـاح الـدافع الـذي يحـدونا لتحديـد موقـف إزاء الملاحظات، كما نجد أنفسنا ملزمين لإيضاح مسألة أساسيّة تتعلّـق بطبيعـة المقال وأسلوب معالجته للفكر الفلسفيّ عامّة ولمدرسـة الشـهيد الصـدر؟ص الفلسفيّة بشكلٍ خاصّ.

أوّلاً: [الدافع لتحديد الموقف:]

الدافع لتحديد الموقف يدفعنا لتناول ملاحظات «الغدّ» بالنقد وإدامة الحوار من أجل الكشف عن الحقيقة، فالحوار الموضوعيُّ كفيلٌ بإزالة الضباب الذي يلفّ جملةً من المواقف.

نعم، إدامة الحوار وتقديرُ جهدٍ لمسنا فيه روح طلب الحقيقة، وإلاّ ففي متابعة جادّة ومتدبّرة لكتاب «فلسفتنا» ما يغنينا عن الدفاع عنها.

ثانياً: مسألة أساسيّة:

لقد أشار السيّد «ماجد» في مستهلّ مقاله إلى عدم ضرورة الاختصاص الفلسفيّ في إبداء الرأي وتحديد الموقف الفلسفي.

ولا نختلف مع الناقد المحترم في امتلاك كلٍّ منّا وجهات نظر فلسفيّة، بمعنى أنّ مختلف مستويات البشر له وجهةُ نظر للعالم والوجود وأسلوبٌ في التعامل مع الأشياء. إلا أنّنا نرى أنّ مواجهة بحثٍ فلسفيٍّ على مستوى «فلسفتنا» بالنقد والتحليل بحاجة إلى تخصّص ومعاناة في مجال هذا البحث.

لاحظنا عبر مقالة السيّد «ماجد» فجوتين منهجيّتين أساسيّتين:

أ ـ تداخلات مستمرّة في معالجة مشاكل الفكر الفلسفيّ، رغم أنّ هناك وحدةً واقعيّةً بين مسائل المعرفة البشريّة بشكلٍ عام وبين مشكلات الفلسفة بشكل خاص، إلا أنّ هناك أيضاً تمييزاً منهجيّاً لا بدّ من رعايته في معالجة أبحاث الفلسفة. وقد أشرنا إلى نماذج هذه المداخلات خلال عرضنا لتفاصيل ملاحظات الناقد.

ب ـ الحماسُ واستخدامُ الشعارات والاتّجاهُ صوب عدم التحديد سببٌ رئيسٌ لضياع الحقيقة. إنّ تناول قضايا العلم والفلسفة تناولاً موضوعيّاً بأناة ودقّة مسألةٌ ضروريّة، وهي الطريق الطبيعيّ للخروج برؤية صائبة إزاء مواقف المعرفة المختلفة.

وأودُّ أن أشير في نهاية هذا الافتتاح إلى أنّ السيّد «ماجد» لم يفلح في مواجهة شاملة مع أشمل نقد للفكر الماركسيّ: فقد تحرّى مواضع ليست بأساسيّة في معالجة قضايا الماركسيّة، كما أغفل مواضع أخرى كبحث «الإدراك» الذي يعدّ التبرير الرئيس لعلميّة الماركسيّة.

وتحسن الإشارة أيضاً إلى أنّ «فلسفتنا» كتابٌ عقائديٌّ دافع فيه الشهيد الصدر ﷺ عن أسس العقيدة الإسلاميّة في ظروف هجمة الفكر الغربيّ سواء الماركسيّ منه أم غيره من اتجاهات الأرض الأوربيّة.

أما تلمّس الصدر الفيلسوف واستكشاف أبعاد مدرسته الفلسفيّة، فمسألة تحتاج إلى متابعة عميقة في تراث أحد عباقرة هذا القرن. وقد كتبنا مقالاً يمثّل إطلالة عامّة وخطوةً أولى تضع منهج هذه المتابعة التي تنتظر من يشرع بها، ومن اللّه نستمدّ العون(١).

* * *

---

(١) انظر المقال المذكور في هذا المجلّد تحت عنوان «إطلالة على مدرسة الشهيد الصدر ﷺ الفلسفيّة». (أ)

نتابع الملاحظات التي سجّلها السيّد «ماجد رحيم» في مقاله على التوالي حسب تسلسلها في نفس المقال.

١ ـ الملاحظة الأولى:

يقول الكاتب:

«**ويشير الكاتب** (يعني السيّد الصدر) **إلى أنّ الفيلسوف الإنجليزيّ المرموق «جون لوك» (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) هو المبشّر الأوّل بالنظريّة الحسّية. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ مؤسّس المدرسة الماديّة الإنجليزيّة هو «فرانسيس بَيكُن» (١٦٥١ ـ ١٦٢٦م) وتلاه «توماس هابز» (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م). إلا أنّ «جون لوك» قام بتطوير المدرسة الماديّة وفنّد مفاهيم...**»[١].

رغم أنّ هذه الملاحظة ليست بملاحظة جوهريّة، إلاّ أنّ إزالة التشويش الذي يثيره هذا النصّ مسألة ضروريّة. ويمكننا تلخيص ثغرات هذه الملاحظة في النقاط التالية:

أ ـ كان الأجدر بالأخ «ماجد» أن يلتزم الأمانة في نقل النصّ الذي ورد في «فلسفتنا»، حيث جاء فيها «**ولعلّ المبشّر الأوّل**»[٢]، ومن الواضح أنّ

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٢٩].

(٢) فلسفتنا: ٦٤. (أ)

دلالة هذا السياق لا تعطي نفس المضمون القطعيّ الذي ينسبه السيّد «ماجد» إلى «فلسفتنا».

ب ــ هناك خلطٌ واضحٌ في استخدام المصطلحات، فالنظريّة الحسيّة والمدرسة الماديّة مصطلحان يشيران إلى مفهومين مختلفين، وإن كان هناك تلاحمٌ ولقاءٌ كبيرٌ بين الفلاسفة والحسيّين والماديّين، إلاّ أنّ الحسيّة تبقى مشيرةً إلى اتجاه في تفسير الإحساس البشريّ، وتظلّ الماديّة مذهباً عاماً في تفسير الوجود والمعرفة البشريّة.

ج ــ كان «فرنسيس بَيْكُن» حسيّاً، ولكنّه لم يكن مبشّراً بالحسيّة كاتجاه، وإنّما انصبّ جهده على مقارعة القياس الأرسطيّ والتأكيد على مبدأ الاستقراء.

أمّا «جون لوك» الذي «جاء بعد «هابز» و«بَيْكُن» وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسيّ والدفاع عنه، فاستحقّ أن يدعى زعيمه في العصر الحديث»[1].

٢ ــ الملاحظة الثانية:

يقول السيّد «ماجد رحيم»:

«وفي مجال شرحه للنظريّة الحسّية والمذهب التجريبيّ، يستعرض ويفنّد الكاتب آراء الفيلسوف الاسكوتلنديّ «دَيْفِد هيوم» ولكنّه لا يميّزها

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم: ١٤١.

بشكل دقيق عن الفهم الماركسيّ للنظريّة الحسّية وللتجريبيّة. فمن المعروف أنّ تفسير «هيوم» للإحساس تفسيرٌ يستند في جوهره على الفلسفة «اللاأدريّة» «Agnosticism» والفلسفة المثاليّة وليس على الفلسفة الماديّة»[1].

نعود لنجد في هذا النصّ خلطاً أدّى بالكاتب إلى عدم التمييز بين حسيّة «هيوم» و«لا أدريّته» التي عصفت بالمعرفة البشريّة.

ويكمن الخلط في عدم الالتفات إلى التمايز الجوهريّ والمنهجيّ الذي طرحه كتاب «فلسفتنا» منذ البدء. حيث إنّ للمعرفة البشريّة مستويين:

أوّلهما: مستوى الإدراك الساذج البسيط الذي تمثّله التصوّرات البشريّة التي تنمو بشكل أساس على أساس المعطيات الحسيّة المكتسبة من الواقع الخارجي، والتي تتناولها الحواس البشريّة.

وثانيهما: مستوى الإدراك والعمليّات العقليّة العليا ـ على حدّ تعبير «بافلوف» ـ وما أطلق عليه «فلسفتنا» بـ «التصديق» الذي يعبّر عن المعرفة والأفكار التي تستبطن حكماً. وحينما نقوم في دراسة نظريّة المعرفة، لا بدَّ وأن نميّز بين هذين المستويين بوصفهما حقلين تتصارع فيهما آراء الفلاسفة رغم وجود التأثير المتبادل لسياق ونتائج التحليل بينهما.

في هذا الضوء يتّضح أنّ «هيوم» الحسيّ على مستوى التصوّر البشريّ،

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٣٠].

يشاطر الحسيّين همومهم ويلتقي معهم في إرجاع كل التصوّرات البشريّة إلى أصولها الحسيّة.

ثم يعود ليصارع فلاسفة حسيّين، ولكن على مستوى الإدراك التصديقي وفي تفسير الأحكام التي يطلقها الذهن البشريّ من حيث قيمتها الموضوعيّة ومقدار كشفها عن الواقع الموضوعيّ لحقائق الأشياء.

فـ«هيوم» الارتيابي لم يكن ارتيابيّاً على مستوى الحسّ وتفسير مصدر التصوّرات البشريّة، بل الارتيابيّة مذهبٌ على مستوى التصديق البشريّ ليقابل مذاهب الاحتمال واليقين. إذ إنّ الاحتمال والارتياب واليقين والحقائق النسبيّة والمطلقة لا مجال لها على مستوى التصوّرات البحتة ـ إذ تستبطن هذه المفاهيم أحكاماً ونسباً تصديقيّة.

على هذا الأساس فليس هناك خلطٌ في فهم حسيّة «هيوم» في «فلسفتنا»، بل ميّز الكتاب بشكل واضح بين «هيوم» في تفسير مصدر التصوّر البشريّ حيث مذهبه الحسيّ، وبين «هيوم» ومذهب الشكّ الحديث على مستوى المعرفة التصديقيّة.

٣ ـ الملاحظة الثالثة:

يقول السيّد ماجد:

«ويبدو للوهلة الأولى أنْ لا فرق بين ما يطرحه الكاتب أعلاه وما تطرحه الماركسيّة حول مصدر المعرفة واستنباط المعاني الجديدة من المعطيات الحسيّة المباشرة. إلا أنّ هذا التقارب سرعان ما يتلاشى ـ كما

سنرى لاحقاً ـ عندما يستعرض الكاتب إيمانه «بالمعارف العقليّة الأوّليّة أو الضروريّة» الخارجة عن نطاق الإحساس والتجربة والممارسة، وعندما يشرح مفهومه عن تصوّرات الحسّ وعلاقتها بالواقع الموضوعيّ.

وللأسف أنّ الكاتب لا يشرح مفهوم الانتزاع بما يكفي لاستيعابه من قبل القارئ، خاصّةً لأنّ «الانتزاع» له علاقةٌ تظلّ غير واضحة بالمعارف «العقليّة الأوّليّة» التي لها مقامٌ مرموقٌ في النظرة الفلسفيّة العامّة للكاتب...»[١].

ثمّ يقول:

«إنّ عدم تفسير مفهوم الانتزاع يترك هوّةً كبيرة في شروحات الكاتب لنظريّة المعرفة التي يؤمن بها، خاصّةً وأنّه يعالج ويخطّئ نظريّات المعرفة الأخرى بشكل تفصيليّ، وفي الغالب على أساس أنّها لا تتبنّى ولا تفهم نظريّة الانتزاع هذه»[٢].

الذي يبدو لي أنّ مشكلة الأخ «ماجد» ليست هي أنّ «فلسفتنا» لم تشرح مفهوم الانتزاع بما يكفيه استيعابه، بل المشكلة تكمن في أنّ الناقد لا يزال يخلط بين نظريّة المعرفة على مستوى التصوّر البشري ونظريّة المعرفة على مستوى عمليّات التصديق والأحكام.

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٣١].

(٢) انظر هذا المجلّد: [٣١].

وأظنّ أنّ المتابعة الجادّة لكتاب «فلسفتنا» تكفي وحدها للخروج برأيٍ إيجابيٍّ واضحٍ حول جلّ الاستفهامات التي يطرحها الكاتب هنا. فقد أماطت «فلسفتنا» اللثام عن مشكلة الفكر الفلسفيّ الأساسيّة بشأن قضيّة المعرفة التصوّرية، وهي أنّ اتجاهات الفلسفة الأوروبيّة أدركت ثغرةً في إرجاع كلّ التصوّرات البشريّة إلى معطيات الحسّ المباشرة، كما جاء عند «المدرسة الحسيّة»، حيث إنّ هناك تصوّراتٍ بشريّةً لا يمكن إرجاعها وتفسيرها على أساس معطيات الحسّ المباشرة. من هنا طرح «أمانويئل كانت» فكرة الأوليّات البديهيّة التي حصرها في المقولات الاثنتي عشرة.

وقد أشارت «فلسفتنا» إلى أنّ الفلاسفة المسلمين استطاعوا تجاوز هذه المشكلة عبر ما انتهوا إليه من قدرة الذهن البشريّ على الخلاقيّة وابتكار الصور الذهنيّة على أساس رأس مالٍ ابتدائيٍّ تموّنه به المعطيات الحسيّة المباشرة. فالتصوّرات البشريّة تبتدئ بمعطيات عالم الحسّ لتنمو على أساسها تصوّرات أخرى ينتزعها الذهن البشريّ على مستوى فسحة اختياره وحركته.

وعند هذا النسق من التفكير، لسنا بحاجة إلى تعقيد المشكلة بالخلط بين مصادر وأساس الأحكام التصديقيّة الذي تمثّله (الأوّليّات البديهيّة) وبين قضية تفسير التصوّر البشريّ التي تستغني عن هذه الأوّليّات كما أشارت «فلسفتنا».

والسؤال الذي نطرحه على السيّد «ماجد» هو: كيف عرفت أنّ هناك علاقةً بين «المعارف الأوّليّة» وبين الانتزاع، في حين أكّد كتاب «فلسفتنا»

على عدم وجود هذه العلاقة؟!

ثم أين الهوّة التي يتركها عدم وضوح فكرة الانتزاع عند السيّد «ماجد»؟ فليأتِ بشاهد واحد على ذلك!

والذي نودّ أن نقوله للسيّد «ماجد» هو: إنّ رفض نظريّات عديدة في طيّات كتاب «فلسفتنا» لا يبتني على أساس عدم فهمها لنظريّة الانتزاع لسببين رئيسين:

أوّلاً: نظريّات المعرفة على مستوى التصوّر إنّما رفضت لأنّها غير وافية ولا تمتلك الأساس المنطقيّ السليم، بغضّ النظر عن نظريّة الانتزاع.

ثانياً: إنّ رفض النظريّات المعرفيّة على مستوى التصديق إنّما جاء لأنّها لم تستطع أن تقدّم تفسيراً منسجماً للعمليّات العقليّة على مستوى التصديق، سواء أكانت «فلسفتنا» مؤمنةً بنظريّة الانتزاع أم لا.

ثمّ إنّ الطريف في الموضوع هو أنّ السيّد «ماجد» ينقل نصّاً عن «لِنِنْ» ليدافع به عن الماركسيّة التي لم تقع ــ في ظنّه ــ بما وقعت به الاتجاهات الحسيّة المبتذلة من قصور فهم التصوّر البشريّ.

ولدينا ملاحظتان بهذا الصدد نودّ أن نلفت نظر الأخ «ماجد» إليهما، وهما:

أوّلاً: إنّ النصّ الذي ينقله عن «لِنِنْ» أعقد كثيراً من فكرة الانتزاع التي طرحها كتاب «فلسفتنا» بشكل مبسّط، رغم تعقيداتها في متون الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ.

والذي أعتقده هو: إنّ تحليل مفهوم الانتزاع ـ كما جاء في «فلسفتنا» ـ يفي تماماً بالغرض الذي جاء الكتاب لأجله، وهو إيضاح الموقف الفلسفيّ الإسلاميّ إزاء تيّارات الفلسفة الأخرى.

ثانياً: إنّ «لِنِنْ» ومن قبله «إنجلز» و«ماركس» لم يستطيعوا تجاوز العقدة الأوروبية في تفسير مشكلة التصوّر البشريّ التي أشرنا إليها.

فحسيّة التفكير الماركسيّ بشكل عام تنبثق من خلال نظرته الماديّة للفكر، وتفسيره الجدليّ لحركة هذه العمليّة الإنسانيّة. فهي حسيّةٌ لازمةٌ لا يمكن أن تتخلّف، في حين وجد الروّاد الأوائل للتفكير الماركسيّ ابتذال المدارس الماديّة في تفسير الفكر على مستوى التصوّر والتصديق معاً، والتصوّر محلّ بحثنا.. ممّا حدا بهم إلى افتراض فعاليّة عليا للذهن على مستوى التصوّر تتجاوز المعطيات الحسيّة المباشرة، وتمضي وفق حركة قوانين الديالكتيك.

ويبقى الاستفهام مطروحاً والإشكال قائماً، إذ إنّ الماركسيّة الماديّة وقعت هنا في مشكلة افتراض عمليّات غير ماديّة على مستوى الذهن البشري!

والذي نودّ الإشارة إليه هنا أنّ الأساس ذا السمة العمليّة لتفسير التصوّر البشري لم يمتلكه «كارل ماركس» ولا «إنجلز» ولا «لِنِنْ». وإذا أردنا لأنفسنا أن نكون علميّين مع الماركسيّة، فعلينا أن نتلمّس التفسير الماركسي عبر «پافلوف» والمدرسة الشرطيّة في تفسير الإدراك البشري، حيث استطاع «پافلوف» أن يعطي جرعة حياة لتكهّنات «لِنِنْ» ومن قبله

«ماركس» و«إنجلز»، فيقدّم تفسيراً ذا طابع فسلجيّ مختبريّ ليطبّق قوانين الديالكتيك والمادة على العمليّة الذهنيّة، دون أن يقع في إشكال المدارس الحسيّة المبتذلة رغم الهفوات العلميّة التي تعاني منها النتائج الفلسفيّة في تفسير الإدراك على ضوء فسلجة «باڤلوف»[١].

من هنا فلا يحقّ للأخ «ماجد» أن يلقي اللّوم على «فلسفتنا» بأنّها لم تميّز بين المذاهب الحسيّة المبتذلة وبين الماركسيّة العلميّة! إذ إنّ «فلسفتنا» ناقش المذهب الحسيّ بشكل عام، ثمّ عكف في نهاية الكتاب على دراسة مفصّلة لمبادئ «باڤلوف» والقوانين الشرطيّة في تفسير الإدراك البشري.

٤ ـ الملاحظة الرابعة: مسألة «العام والخاص»:

ينقل السيّد «ماجد» نصّاً عن «فلسفتنا»[٢]، ثم يأخذ في التعليق عليه ليثير مسائل جانبيّة عبر هذا التعليق، كما يحاول إغفال الإشكال الأساس الذي أثارته «فلسفتنا» في وجه الماركسيّة ليتّخذه ذريعةً للإشكال على «فلسفتنا»! فمضافاً إلى أنّ الملاحظات التي نلتقي بها في عرض هذا المقطع تدعو للإشفاق والألم، فهي تحتاج إلى تنظيم ومنهجة، نحاول هنا أن نلقي الضوء

---

(١) وقد قمنا بدراسة تفصيلية لمبادئ «بافلوف» في بحث شامل عن الإدراك البشري، نأمل أن يرى النور. اهـ. وقد صدر البحث المذكور عن مؤسّسة أمّ القرى تحت عنوان «الإدراك البشري». (أ)

(٢) نصّ «فلسفتنا» هو:«**فبينما كان المذهب العقليّ يؤمن...**» (فلسفتنا: ٧٥). ونصّ الأستاذ «ماجد»: «**وفي الحقيقة إنّ الكاتب..**». (انظر هذا المجلّد: [ ]).(أ)

عليها ملخّصين الموقف في النقاط التالية:

أ ــ النقطة الأولى: «حركة الفكر من العام إلى الخاص»:

سجّلت «فلسفتنا» فرقاً جوهرياً بين المدرسة العقليّة في تفسير الأحكام الذهنيّة وبين المدرسة التجريبيّة.. ويتلخّص هذا الفرق الجوهريّ في كون المدرسة العقليّة تجد أنّ حركة الذهن تنطلق دائماً من مسلّمات ومصادرات بديهيّة لتنتهي إلى النتائج الجديدة. في حين ترى المدرسة التجريبيّة بأنّ حركة الذهن تنطلق دائماً من الجزئيّات لتنتهي إلى أحكام عامّة، دون افتراض أيّة معرفة قبليّة تسبق التجربة، ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ التجربة مقياسٌ أعلى للمعرفة لدى التجريبيّين.

وقد شدّدت بعض الاتجاهات التجريبيّة على سلب الذهن أيّ دور حتى في عمليّة تكوين وصياغة الأحكام العامة، فذهبت إلى أنّ الأحكام العامة لا تمثّل سوى تجميع للجزئيّات المستقرأة عبر التجربة والملاحظة.

أدركت الماركسيّة ابتذال هذا اللون من التفكير، فأعطت للذهن بعد التجربة دوراً في تشكيل وصياغة الإطار النظري، وصاغت صورة جدليّة للتأثير المتبادل بين الجزئيّات التي تصعد من عالم الخارج إلى جوف الذهن، والإطار النظري الذي ينزل من سطح الذهن إلى واقع التطبيقات الجزئيّة.

جاءت «فلسفتنا» لتؤكّد على أنّ حركة الذهن البشريّ من العيّنات المستقرأة على مستوى الملاحظة والتجربة إلى الإطار النظري تتوقّف على دعامة لا يمكن دونها من الركون والتسليم بأيّ إطار نظري، سواء بقينا

على مستوى الاتجاه العام للمدرسة التجريبيّة أم طعّمنا المفهوم التجريبيّ بسياق التوجّه الماركسي، وتمثّل هذه الدعامة بضع مبادئ أوّليّة تشكّل جزءاً من تكوين الذهن البشري.

وهنا يسجّل السيّد «ماجد» ملاحظته على «فلسفتنا» قائلاً:

«والسؤال الذي يُطرح على الكاتب هو: إذا كان الفكر دائماً يتحرّك من العام إلى الخاص، فكيف إذا تمّ اكتشاف أيّة قاعدة علميّة عامة أو نظريّة ما؟ فالنظريّة في جوهرها تعني التعميم واستخلاص الاستنتاجات العامة المجرّدة بعد دراسة خصائص وظواهر محدّدة. فالبدء دائماً من العام يعني الوجود الأبديّ لنظريّات أبديّة عن الكون بكلّ تفاصيله»[١].

وقد جرّ السيّدَ «ماجد» إلى تسجيل هذه الملاحظة وأخواتها عدمُ وضعه لمشكلة البحث في إطارها السليم. فالمذهب العقليّ لا يدّعي أنّ الذهن البشري لا يعتمد التجريبيّة ولا يستخدم التجربة بل للتجربة دورٌ كبيرٌ في إثراء المعرفة البشريّة، كما أشارت «فلسفتنا» إلى ذلك.

لكنّ المشكلة الأساسيّة بين التجريبيّين والعقليّين هي: هل إنّ المعرفة والأحكام التي يصدرها الذهن البشري جاءت معتمدة على نتائج التجربة الأوّليّة فحسب؟ أم اتّكأت على مبادئ أوّليّة عامة؟

فحركة الفكر من العام إلى الخاص لا تعني حركته من النظريّة إلى

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٣٥].

التطبيق كما توهّم السيّد «ماجد»، بل تعني أنّ استنتاج القاعدة العامة والنظريّة الجديدة تعتمد على مبادئ عامة شاملة لها، طابعها القبلي الذي بدون هذا الطابع القبلي يستحيل أن تنتهي التجربة البشرية إلى أيّ قاعدة عامة.

فبدون الاتّكاء على مبدأ «عدم التناقض» يستحيل أن ننتهي إلى نتيجة، سواء اعتمدنا مبادئ حساب الاحتمال في استنباط القاعدة على أساس التجارب أم اعتمدنا قياس «أرسطو». «**وذلك لأنّنا إذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض، فكيف يمكن تجميع القيم الاحتماليّة في محورٍ واحد، لأنّ هذا التجميع يتوقّف على أن يكون لكلّ احتمال من الاحتمالات قدرةٌ على نفي نقيضه. فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض، كان من المحتمل في أيّ احتمال أن لا ينفي نقيضه، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة لإثبات أيّ شي**»[١].

إذن، فحركة الذهن البشري من العام لا تعني وجود نظريّات أبديّة عن الكون بكلّ تفاصيله كما ظنّ السيّد «ماجد».

وأودّ أن أضيف إلى أنّ أكثر الفلاسفة الأرسطيّين تطرّفاً ليس لديه ادّعاء يتضمّن وجود نظريّات أزليّة في الذهن البشري، كما ليس لدى هؤلاء ادّعاءٌ بأنّ اليقين النظريّ ــ الذي يحصل جرّاء الاستنباطات المختلفة للذهن البشري ــ يقينٌ أبديٌّ لا يمكن زعزعته.

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٧٤.

فمثل هذا الادّعاء لا يمكن أن يصدر من عاقل راقب تجربته الشخصيّة عبر بضع شهور أو سنين فضلاً عن فيلسوف يحاول تأمّل واستيعاب التجربة البشريّة عبر رؤية كونيّة شاملة.

ب ـ النقطة الثانية:

يقول:

«للتدليل على مواقف الفلسفة الماركسيّة، يشير الكاتب إلى «ماركس» و«إنجلز» و«لِنِنْ» و«ماو» ويقتطف من كتاباتهم، ويستشهد أيضاً بـ «روجيه گارودي» و«جورج پولتيزر» وغيرهم من مفسّري الماركسيّة، ولكنّ بعض هذه الاستشهادات غير دقيق في وصف الفلسفة الماركسيّة ودور التجربة والممارسة في استنباط المعرفة والنظريّة»(١).

وكان الأجدر بالسيّد «ماجد رحيم» أن يقدّم شاهداً واحداً على بعض هذه الاستشهادات غير الدقيقة!

ثم يأتي ليقول:

«ولكنّ الكاتب محقٌّ ودقيقٌ في تحديدات أخرى عن الفلسفة الماركسيّة، فهو يؤكّد مثلاً بأنّ الماركسيّة تقرّ بوجود مرحلتين في عملية اكتساب المعرفة: مرحلة التجربة (الخطوة الحسّية) ومرحلة المفهوم والاستنتاج (الخطوة العقليّة). ويضيف قائلاً إنّ الماركسيّة:

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٣٥].

«لاحظت أنّ هذا الرأي سوف ينتهي بها بصورته الظاهرة إلى المذهب العقليّ، لأنّه يفرض ميداناً ومجالاً للمعرفة الإنسانيّة خارج حدود التجربة البسيطة، فوضعته على أساس وحدة النظريّة والتطبيق وعدم إمكان فصل أحدهما عن الآخر، وبذلك احتفظت للتجربة بمقامها في المذهب التجريبيّ، واعتبارها المقياس العام للمعارف البشريّة»[١]»[٢].

ويتجاوز هذا المقطع لينتقل بلباقة إلى ملاحظة أخرى، وكأنّه أراد أن يستخدم هذا الإطراء الذي أسداه لمؤلّف «فلسفتنا» شاهداً على سلامة التفكير الماركسيّ دون أن يدافع عن الماركسيّة أمام هجوم «الصدر» على نظريّتها في هذا المجال!!

صحيحٌ أنّ الماركسيّة أدركت ــ كما أشرنا ــ الفجوة في إلغاء فعاليّة الذهن البشري اعتماداً على مبادئ التجريبيّة المبتذلة، ولكنّها تجريبيّةٌ في النهاية. فإذا قبلت الماركسيّة أنّ الخطوة العقليّة تعتمد مبادئ أوّليّة، فهذا يعني أنّها ألغت طابعها التجريبيّ الماديّ، وارتمت في أحضان المذهب العقلي. أما إذا بقيت الماركسيّة مصرّةً على أنّ فعاليّة الذهن البشري لا تتجاوز إطار ترتيب نتائج التجريب دون الاتّكاء على مبادئ أوّليّة، فهذا يعني أنّ الإشكال السابق الذي يُسجّل على المذهب التجريبيّ عموماً سوف يتسجّل على الماركسيّة أيضاً.

---

(١)

(٢)

ج ـ النقطة الثالثة:

يقول السيّد «ماجد»:

«إنّ الأمر بالنسبة للماركسيّة لا يكمن في قضيّة الاعتراف أو عدم الاعتراف بالقوّة (الكامنة)، فالسؤال المهمّ هو كيف ولماذا استقرّت هذه المعارف الأوّليّة الخطيرة في النفس سواء بشكل كامن أو فعليّ ومكشوف؟ الكاتب لا يجيب على هذا السؤال. وعلى غير عادته يفسّر الأمر بالقدرة الإلهيّة، بينما يستخدم أساليب المنطق والمحاججة الفلسفيّة في كلّ الأمور والنقاشات الأخرى المطروحة في فصول كتابه. والتفسير الإلهيّ للأمر يأتي في مكان آخر من الكتاب عندما يردّ الكاتب على المفهوم الجدليّ للحركة:

«أما التفسير الإلهيّ للحركة، فيبدأ مستفهماً عن تلك المتناقضات التي يزعم الديالكتيك احتواء المادّة عليها، فهل هي موجودةٌ في المادّة جميعاً بالفعل، أو إنها موجودةٌ بالقوّة؟... فلا بدّ ـ إذن ـ من التفتيش عن سبب الحركة الجوهريّة للمادّة، ومموّنها الأساسيّ خارج حدودها، ولا بدّ أن يكون هذا السبب هو الله تعالى، الحاوي ذاتيّاً على جميع مراتب الكمال»[1]»[2].

---

(١) فلسفتنا: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢)

إنّ النزاهة والموضوعيّة لا تقتصر على تهذيب ألفاظ الحوار، وإنّما تعني بالأساس الأمانة والحرص على إيضاح ونقل فكرة الخصم كما جاءت في سياق العرف الذي قدّمه. فقد حاول السيّد «ماجد» أن ينعى على «الصدر» إلهيّته خالطاً بين بحث نظريّة المعرفة وبحث الوجود والنظرة للعالم.

والذي نقوله بدواً للسيّد «الناقد»: إنّ شرف «الصدر» العظيم هو أنّه عاش بيننا إلهيّاً يستعصي على الخضوع لقيم المادة الزائفة وحاز فخر الشهادة بفضل إلهيّته طوداً شامخاً، لم يداهن ولم يدخل في تحالفات مع نظامٍ فاشيٍّ تحالفت معه جلُّ قوى الماركسيّة اللِنينيّة؟

ثم إنّ تفسير ظهور المبادئ الأوّليّة عند سطح الواقع على أساس الحركة الجوهريّة للذهن البشري هل يعني تفسيراً ميتافيزيقيّاً؟

إنّ تفسير بروز المبادئ الأوّليّة على أساس التطوّر الخلاق للذهن البشري ينسجم مع مبادئ العلم، ويقوم على أساس أضخم نظريّة فلسفيّة في تاريخ الفكر الفلسفيّ بأسره، وهي نظريّة «الحركة الجوهريّة» التي قامت على أساس منطق وحجج فلسفيّة بلغت ذروة العمق والنباهة. فهل يحقُّ للناقد أن يقول: إنّ «فلسفتنا» تركت المنطق والحجّة في تفسيرها لظاهرة المبادئ الأوّليّة؟! ومن حقِّنا أن ننعى على السيّد «ماجد» أسلوبه في النصّ السابق عن «فلسفتنا»، فقد حذف بالنقاط الأربع التي رسمها مجمل البرهان والدليل الذي انتهت «فلسفتنا» من خلاله لإثبات التفسير الإلهيّ للحركة!!

ثم نقوم بدورنا بطرح التساؤل على السيّد «ماجد» قائلين له: لماذا وكيف استقرّ مبدأ التناقض قانوناً لحركة الأشياء ومنهجاً للفكر؟ ونحن نمتلك الإجابة على كلا السؤالين، لكنّنا ننصح السيّد «ماجد» بإعادة قراءة نظريّة الوجود والعالم في كتاب «فلسفتنا»، ليجد الإجابة الواضحة على هذا اللون من التساؤلات التي طرحها الفكر الفلسفيّ منذ نشأته.

ثم يقول:

«وفي الإجابة على سؤالنا حول المعارف الأوّليّة، فإنّ الماركسيّة تحكّم العقل والممارسة. فحتّى لو أخذنا بصحّة جميع هذه المعارف التي أشار إليها الكاتب، فهل باستطاعتنا عزلها عن الممارسة البشريّة لعشرات الآلاف من السنين؟ وكيف يستطيع الكاتب الجزم بأنّها مستقلّة عن التجربة التي خاضتها الأجيال السابقة؟»[1].

بعد التسليم بصحّة هذه المعارف، فالكاتب يجد ارتباطها الأساس بالتجربة، حيث إنّ التجربة البشريّة تقوم وتبني صرحها على أساس هذه المعارف.

والسؤال المطروح على الماركسيّة منذ البدء هو: هل يستطيع العقل والممارسة من مباشرة دورهما في استنتاج الحقائق دون بداية معرفيّة واضحة؟

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٣٧].

هل تستطيع الخبرة الحسيّة أن تتراكم دون الإيمان القبليّ بواقع الخبرة وموضوعيّتها؟

ونودّ أن نشير هنا إلى أنّ الفيلسوف الشهيد﵀ أوضح عبر كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء» ألوان المعارف الأوّليّة، وكيف أنّ بعضها لا يمكن أن تنطلق التجربة إلاّ بعد التسليم به، وأنّ بعضها الآخر يمكن إثباته تجريبيّاً.

د ـ النقطة الرابعة:

يقول السيّد «ماجد»:

« ونلاحظ كيف يحصر كتاب «فلسفتنا» عمليّة المعرفة فقط بنطاقها الفرديّ من مثال يسرده الكاتب للتدليل على أنّ الإنسان «دائماً وأبداً» يبدأ بالقوانين الأوّليّة الأزليّة، ومن العام إلى الخاص:

«إنّ التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبّار لأنّها تحتاج في استنتاج أيّة حقيقة علميّة منها إلى تطبيق القوانين العقليّة الضروريّة ــ أي أن يتمّ ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأوّليّة، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسيّ والمقياس الأوّل للمعرفة، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض، فإنّ هذا الفحص هو الذي يتيح له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته، ولكنّ هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف، فلو لم تكن تلك المعلومات لديه، لكان فحصه لغواً ومجرّداً عن كلّ فائدة، وهكذا التجربة البشريّة بصورة عامة لا تشقّ

الطريق إلى نتائج وحقائق إلاّ على ضوء معلومات عقليّة سابقة»[١].

والماركسيّة بطبيعة الحال تؤكّد على الدور الخطير والأساسيّ للفكر والمعلومات العقليّة، إلاّ أنّ اختلافها مع الكاتب في مجال نظريّة المعرفة هو حول مصدر هذه المعلومات: هل هي خارجة عن المادة والطبيعة والمجتمع أم هي في التحليل النهائيّ نابعةٌ من التجربة الإنسانيّة بكلّ جوانبها؟ فكيف استحوذ ذلك الطبيب على معلوماته التي قادت فحوصاته إلى تشخيص المرض؟ ألم يمارس الطبّ كتلميذ ويستحوذ على المعلومات الطبيّة المتراكمة من الأجيال السابقة؟ فمعلوماته ليست بمعزل عن تجربة الأجيال السابقة»[٢].

إنّ المسألة الأساسيّة المطروحة هنا هي: كيف يبتدئ الإنسان في جني محصلّة تجاربه وملاحظاته؟

«فلسفتنا» تذهب إلى أنّ الذهن البشريّ يبتدئ رحلته المعرفيّة على أساس مبادئ أوّليّة يمتلكها بحكم طبيعة تكوينه، وتشكّل هذه المبادئ رأس مال العلوم والمعرفة.

في حين تلاحظ الماركسيّة أنّ كلّ المعارف البشريّة تعود إلى عوامل ماديّة. من هنا فهي تنكر قبليّة أيّة معرفة وأيّ قانون على حركة المادة، بل الفكر هو إنتاجٌ أعلى لحركة المادة في التصوّر الماركسيّ.. من هنا تجد

---

(١) فلسفتنا: ٧٤.

(٢) انظر هذا المجلّد: [٣٧ ـ ٣٨].

الماركسيّة إمكانيّة الاستفادة من التجربة والممارسة وبدايتها دون الاعتماد على أيّة معرفة قبليّة!

وقد ساقت «فلسفتنا» مثالاً توضيحيّاً استغلّه الناقد استغلالاً غير مشروع في عرف البحث العلميّ النزيه.

فنحن لا نجد أيّ شكٍّ في كون التجارب البشريّة السابقة دعامةً أساسيّةً لبناء الخبرة الإنسانيّة، ولا يشكّ مفكّرٌ مسلمٌ في دور التجربة والممارسة في بناء نظريّة العلم وتطوير حركة المجتمع والتاريخ. بل تتمتّع هذه المفاهيم بدرجة من الوضوح في العقل الإسلاميّ، حيث نستغني بها عن ذكر مئات النصوص والشواهد التي تحفل بها مصادر التفكير الإسلامي.

فحينما نطلّ على المعرفة الإنسانيّة العامة، نجدها حركةً تكامليّةً تثرى المعارف بها على أساس الإنجازات المتوالية التي يحقّقها العقل البشري. وليس هناك أيّ شكّ في أنّ معلومات الطبيب ليست منفصلةً عن تجارب الأجيال السابقة، كما لا شكّ في أنّ معلوماته الطبيّة نشأت جرّاء بحث ودراسة!

ولكن، هل إنّ الإنصاف والموضوعيّة تدعو للتعامل مع مثال تقريبيّ بهذه الطريقة؟!

نعود لنؤكد أنّ الممارسة لها دورٌ كبيرٌ في تبلور المعرفة البشريّة وبناء نظريّة العلم، غير أنّ السؤال الفلسفيّ المطروح هنا هو: هل تقوم المعرفة التجريبيّة وتنهض دون وجود معرفة قبليّة؟

ومن الطبيعيّ أن تنطلق في الإجابة على هذا السؤال من تجربة فرديّة كانت لنرى عبرها: هل تستطيع المعرفة التجريبيّة أن تجني ثمارها دون أن تتّكئ على مبادئ قبليّة؟

فالتجربة البشريّة المتراكمة تعود إلى تجارب فرديّة، والخلاف مع المدرسة التجريبيّة يقوم على قاعدة أنّ كلّ تجربة بشريّة لا يمكن أن تنتهي إلى إطارها النظريّ دون الاتّكاء على مبادئ أوّليّة واضحة.

٥ ـ الملاحظة الخامسة:

أ ـ تحت عنوان «صواب أم خطأ»، يعلّق على نصٍّ لـ«فلسفتنا» بقوله:

«وهذا يعني بأنّ عمليّة المعرفة يجب أن تبدأ بفكرة أوّليّة وتنجب من نفس هذه الفكرة نظريّات جديدة يتم اكتشاف صحّتها بمقارنتها بنفس الفكرة الأوّليّة التي أنجبتها. وبطبيعة الحال، فإنّنا بهذه الطريقة قد بدأنا بفكرة وانتهينا بفكرة مطابقة لها. أمّا الظواهر المحسوسة الوسطية، فقد فقدت مفعولها وأهميّتها لأنّنا قد حكمنا عليها مسبقاً بأن تأتي بنتائج مطابقة للفكرة التي ابتدأنا بها. وهذا يعني أيضاً نبذ الظواهر المحسوسة التي لا تنسجم والقوانين الأوّليّة أو إلواء عنق بعضها لكي تنسجم مع هذه القوانين (مثل «قانون عدم التناقض» الذي يؤمن به الكاتب)»[١].

لا تدّعي «فلسفتنا» أنّ المعارف الأوّليّة رحمُ إنجابٍ لكلّ ألوان الفكر

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٣٨ ـ ٣٩].

البشريّ يا سيّد «ماجد»! بل إنّ الاعتقاد قائمٌ على أنّ المعرفة البشريّة تقوم على أساس دعائم تتمتّع بالوضوح الذاتي، ودون الاتكاء على هذه الدعائم فليس في وسع الذهن البشريّ أن ينتهي إلى استخلاص نتائج التجربة والملاحظة والاستنتاج من خلال الظواهر الوسطيّة التي تساهم بشكل مباشر في تحديد نتائج البحث.

نحن نقول إنّ الحقيقة التي تنتهي إليها كلّ تجربة بشريّة يجب أن تركن بشكل قبليّ على بضع مبادئ محدودة، منها مبدأ «عدم التناقض». ومع الإيمان بالتناقض اللبيّ في حقائق الأشياء، لا يمكن أن تنتهي إلى أيّة نتيجة، لأنّ هذه النتيجة تنطوي بالفعل على نقيضها، فلا هي بالصواب ولا هي بالخطأ!

وهذا هو أساسُ ما أشارت إليه «فلسفتنا» من تعذّر تخطّي الإحساس والتجربة إلى النظريّة والاستنتاج الذي يقول السيّد «ماجد عنه»:

«ولكنّه لا يشرح لِمَ هذه الاستحالة في تخطّي دور الإحساس؟ خاصّة أنّه قد أشار سابقاً إلى أنّ الماديّة الجدليّة تقرّ بخطوتَي المعرفة (الإحساس واستنتاج المفاهيم)،...»[1].

لكنّ «فلسفتنا» قد أشبعت ذلك الإحساس بالبحث!

ونودّ أن نلفت نظر السيّد الناقد إلى أنّ مشكلة الماركسيّة الأساس هي

---

(١) (أ)

التناقض القائم بين مفهومها المادي للفكر، وبين إيمانها بدور العقل وفاعليّته ووسم النشاط الذهني بأنّه ظاهرةٌ أرقى من المادة التي ينبثق منها هذا النشاط. فكيف تجمع الماركسيّة بين إيمانها بماديّة الفكر، وبين اعتقادها بأنّ حركة الذهن البشري تنتج ظواهر أرقى من المادة؟

فخصوصيّة إشارة «فلسفتنا» إلى أنّ الماديّة الجدليّة تقرّ بخطوتي المعرفة، تزيد معاناة الباحث في تفسير نسيج الفكرة الماركسي المرتبك.

وأخيراً نحن نطالب السيّد «ماجد» بأن يأتي لنا بمثال واحد لا تنسجم فيه ظاهرة حسيّة ما مع مبدأ «عدم التناقض»!

ب ـ يقول الناقد:

«على أيّ حال، فإنّ الماديّة الجدليّة ترى بأنّ أفكار الإنسان مصدرها الطبيعة والمجتمع. وهي لكي تكون متّسقة المنطق ترجع إلى هذا المصدر ذاته لكي تتحقّق من صحّة هذه المفاهيم. والانتقال من النظريّة إلى الممارسة كجواب على مسألة إثبات المفاهيم، هو ما يسمّى في المفهوم الفلسفيّ بالقفزة المنطقيّة. فلقد حاول الفلاسفة (وحتّى الكثير من الماديّين منهم) لمئات السنين أن يصلوا إلى حلّ للمعضلة بواسطة المحاججة النظريّة والأطروحات الفلسفيّة، إلاّ أنّ الماركسيّة ترى بأنّ المعضلة قد وجد لها الإنسان حلاً حتّى قبل الأفكار والفلسفات التي شخّصت

المسألة»[١].

ثم يخلص إلى القول: «**والممارسة في التحليل النهائيّ هي السبيل الوحيد لإثبات مدى صحّة النظريّة وفاعليّتها**»[٢].

إنّ تغيير الألفاظ والصياغات لا يؤثّر على المضمون بشيء، فالممارسة تعني التجربة العمليّة؛ وعندئذ نرجع إلى ما تجاوزناه في البحث، وهو أنّ التجربة مقياسٌ أعلى للمعرفة البشريّة وتعود الإشكالات السابقة تواجه هذا المبدأ.

ونودّ التأكيد هنا على أنّ الفكر الإسلامي عامة يقدّر دور التجربة العملاقة في بناء الخبرة الاجتماعيّة. وتطوير حركة العلم والتقنيّة، لكنّ الخلاف مع الماركسيّة وسائر المذاهب التجريبيّة الأخرى ينصبّ على تفسير مضمون التجربة وفهم خطواتها العلميّة، فهل إنّ الممارسة والتجربة تنطلق من مبادئ أوّليّة وبديهيّات محدّدة؟ أم إنّ كلّ معدّات الممارسة والتجربة.. إنّما هي وليدة الممارسة والتجربة لتنتهي إلى لا متناهية أزليّة!

ونشير هنا إلى أنّ كون الإنسان قد وجد حلاً للمعضلة قبل الفلسفة أمرٌ لا يختلف حوله اثنان، ولكنّ الخلاف القائم بين مذاهب الفلسفة يدور حول أسلوب الذهن البشريّ في الاستفادة من التجارب المختلفة لتحديد المقياس الذي تحدّد على ضوئه قيمة المعرفة وتمييز سقمها من صوابها.

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٣٩].

(٢) انظر هذا المجلّد: [٤٠].

ج ـ يقول:

«أمّا إذا أخذنا بمنطق أنّ فكرةً ما إمّا أن تكون حقيقة أم خطأ بشكل مطلق على ضوء نظريّة عدم التناقض الميتافيزيقيّة، فكيف نفسّر ظاهرة تعديل النظريّات وتغييرها ونقضها. فإذا تصوّرنا بأنّ نظريّة ما صحيحة بشكل مطلق (كما يقول الكاتب: النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد) استبعدنا بشكل مطلق إمكانيّة تغييرها على ضوء الحقائق الجديدة أو التي لم تكتشف سابقاً. أمّا المنطق الماديّ الجدليّ، فيرى بأنّ أيّة نظريّة عرضة للخطأ. فهي تثبت صوابها (وللصواب درجات) عندما تنسجم والواقع أو مع جوانب منه. فهي إذاً صحيحة وخاطئة في آن واحد. وهذا الاستنتاج مستنبطٌ من تاريخ كلّ العلوم»(١).

إنّ سمة التفكير الماركسي الأساسيّة هي كونه يؤمن بموضوعيّة الواقع الخارجي، ويتميّز عن الاتجاهات المثاليّة بجزمه بحقيقة عالم الواقع وقيامه خارج الوعي والذهن البشري.

وأيّ ترديد في هذه الحقيقة؟ وعلى أيّ مستوى كان يعني جرّ المدرسة الماركسيّة صوب المثاليّة؟

وحينما نطبّق منطق الجدل الذي يشير إليه السيّد «ماجد» على هذه المقولة، ونقول إنّها صحيحةٌ وخاطئةٌ في آن واحد، فهذا يعني أنّ واقعيّة الماركسيّة تتعرّض لهزّة عنيفة، وتفقد معها الماركسيّة كلّ مبرّرات حماسها

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٤٠].

واتّهاماتها التي حرصت على توجيهها لسائر النظريّات التي وسمتها بالمثاليّة.

ولأجل إيضاح ما يلفّ هذا السياق من غموض نقول:

إنّ النظريّة التي تقع في ساحة المعرفة التصديقيّة للذهن البشري لها درجة من درجات اليقين (الاحتمال) بدءاً من [«٥١%» إلى «١٠٠%»].

فحينما نقول إنّ درجة احتمال تمدّد الحديد بالحرارة على ضوء العيّنات التجريبيّة تساوي «٩٩%»، فأمامنا حقيقةٌ وهي: «إنّ نسبة احتمال تمدّد الحديد بالحرارة تساوي ٩٩%».

وإذا طبّقنا مبدأ التناقض في لبّ وجوهر الحقيقة على هذه المقولة، فهذا يعني أنّ درجة التصديق بهذه الحقيقة لا تحتفظ بالنسبة أعلاه، إذ مع احتمال النقيض ـ وهو عدم تمدد الحديد بالحرارة ـ بنسبة «٩٩%»، كيف يمكن أن [نحافظ] على درجة التصديق أعلاه!

أمّا «١%»، فهي حالةٌ ذهنيّةٌ أخرى تتعلّق بحقيقة تمدّد الحديد بالحرارة. وتمدّد الحديد بالحرارة موضوعٌ لحكمين ونسبتين احتماليّتين:

أحدهما: إنّ درجة تمدّده «٩٩%».

وثانيهما: إنّ درجة عدم تمدّده تعادل «١%»، وحينما نقول إنّ واقعيّة العالم الخارجي حقيقةٌ تتمتّع بنسبة اليقين الكامل وهي «١٠٠%»، فتكون لدينا حقيقةٌ مفادها أنّ واقعيّة العالم الخارجي موضوعٌ ليقيننا الكامل.

وإذا طبّقنا مبدأ التناقض على هذه الحقيقة، فهذا يعني أنّنا لا نجزم إطلاقاً بواقعيّة العالم الخارجي، إذ مع قيام النقيض في بطن هـذه الحقيقـة، كيـف يمكن التصديق بها؟!

يبقى أن نشير إلى أنّ تعديل النظريّات ونقضها وتفسيرها لا يعنـي أنّ هناك تناقضاً داخليّاً في بطن الحقيقة الواحدة، إذ مع تطـابق النظريّـة مـع الواقع الموضوعيّ كما تتطابق الماركسيّة الجدليّة بزعمهم مع حركة الواقـع الجدليّ، فلا مجال للنقض. أمّا مع عدم تطابق النظريّة مع الواقـع، فهـذا يعني خطأ النظريّة أو عدم شمولها، والذي يحضّ على الاندفاع نحو إعـادة البحث باتجاه تطوير وتعديل النظريّات الإنسانيّة إنّما هـو مجمـل الرؤيـة العقائديّة للإنسان وللعالم.

فحينما يوافق الإسلام بأنّ حركة العلم حركـةٌ تكامليّـةٌ، وأنّ الإنسـان عرضةٌ للخطأ والصواب في نظريّاته، وأنّ الكمال المطلق حريمٌ لا يستطيع أن يدّعيه الإنسان، فهذا يعني أنّ حركة العلم تبقى مستمرّةً في متن حركـة الأمّة الإسلاميّة دون انغلاق أو تكلّس.

ويحسن بنا أن نشير أيضاً إلى أنّ الماركسيّة التي أقامت دعائهم فلسـفتها على أساس «الواقعيّة» وادّعاء قيام واقع موضوعيّ خارج إطـار الـوعي والشعور البشري، لم تستطع أن تقيم برهاناً علميّاً على صحّة هذا الأساس.

في حين استطاع الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ أن يلتفت إلى هذه المسألة قبـل قرون، ويشير إلى أساس الاستدلال على موضوعيّة الواقع الخارجي. وقـد

دبج يراع فقيد الفكر العالمي المعاصر الشهيد «الصدر»ﷺ أروع أساليب الاستدلال العلمي على هذه المقولة في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء» حيث أقام منطق الاستدلال على واقعيّة العالم وفق الأساس الرياضيّ «حساب الاحتمال»: «الطريقة الاستقرائيّة».

وأخيراً، فقد أماطت «فلسفتنا» اللثام عن التهافت الذي وقعت فيه الماركسيّة في فهم تعديل وتطوير النظريّة، وكان الأجدر بالسيّد «ماجد» أن يبتدئ من حيث انتهت «فلسفتنا» في ردّها على «إنجلز» وإسدائها النصح للماركسيّين ليفرّقوا بين القضيّة البسيطة (مثل: «مات أرسطو»، «جرع سقراط السمّ»، «الحديد يتمدّد بالحرارة»)، وبين القضيّة المركّبة (مثل: «الفلزّات تتمدّد بالحرارة»).

فالقضيّة البسيطة لا تحتمل الخطأ والصواب في آن واحد، في حين تحتمل القضيّة المركّبة ذلك بحكم كونها مجموعة قضايا، فبعضها يصيب والبعض الآخر يخطئ، إذ ترجع هذه القضيّة إلى: «الحديد يتمدّد بالحرارة»، «النحاس يتمدّد بالحرارة»، «الفضّة تتمدّد بالحرارة»... إلخ.

٦ ـ الملاحظة السادسة:

تحت عنوان «ما هو دور الفلسفة؟»:

أ ـ يؤكّد السيّد «ماجد» مفهوم الماركسيّة عن الفلسفة فيقول:

«ومطالبة الكاتب بالحفاظ على استقلاليّة الفلسفة ودورها الخاص، تستجيب له مدارس فكريّة وفلسفيّة عديدة. ولكنّ الماركسيّة ترى بأنّ

المجتمع والطبيعة هما مصدر جميع الآراء، فلسفيّةً كانت أم غيرها. فإذا كانت الفلسفة هي نتاج الحياة، فلِمَ الموقع المستقلّ لها فوق قوانين الطبيعة والمجتمعات؟ وإذا كان واقع الأمور ماديّاً وجدليّاً، فما للفلسفة إلاّ أن تعكس وتفهم هذا الواقع من خلال جميع حقول العلم الطبيعي والاجتماعي، ولكي تقوم بهذا الدور فعليها أن تكون بذاتها ماديّةً جدليّة، وبهذا ينتفي استقلالها واحتجابها عن العالم المادي»(١).

ويأتي هذا التأكيد دون دفاعٍ أمام النقد الذي وجّهته «فلسفتنا» للادّعاء الماركسيّ في هذا المجال، حيث تقول «فلسفتنا»:

«وبالرغم من إصرار الماركسيّة على الطابع العلمي لفلسفتها، ورفض أيّ لون من التفكير الميتافيزيقي، نجد أنّ الماركسيّة لا تتقيّد في فلسفتها بالحدود العلميّة للبحث، ذلك أنّ الفلسفة التي تنبع من الخبرة العلميّة يجب أن تمارس مهمّتها في الحقل العلمي ولا تتجاوزه إلى غيره. فالمجال المشروع لفلسفة علميّة كفلسفة الماركسيّة في زعمها، وإن كان أوسع من المجال المنفرد لكلّ علمٍ لأنّها تستهدي بمختلف العلوم، ولكن لا يجوز بحال من الأحوال أن يكون أوسع من المجالات العلميّة مجتمعةً، أي المجال العلميّ العام، وهو الطبيعة التي يمكن إخضاعها للتجربة أو الملاحظة الحسيّة المنظّمة. فليس من صلاحيّة الفلسفة العلميّة أن تتناول في البحث مسائل ما وراء الطبيعة وتحكم فيها بشيء إيجابيٍّ أو سلبيّ، لأنّ رصيدها

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٤٣].

العلميّ لا يمدّها في تلك المسائل بشيء، فالقضيّة الفلسفيّة القائلة «للعالم مبدأٌ أوّل وراء الطبيعة» ليس من حقّ الفلسفة العلميّة أن تتناولها بنفي أو إثبات، لأنّ محتواها خارجٌ عن مجال التجربة»[١].

ب ـ يقول السيّد الناقد:

«والكاتب يلوم الماركسيّة على هذا الانحياز السياسيّ في «فلسفتنا» ويعتبره سقوطاً في النزعة الذاتيّة التي ينتقدها كما تنتقدها الماركسيّة أيضاً. فيقول تحت عنوان «انتكاس الماركسيّة في الذاتيّة»:

«إنّ الماركسيّة بالرغم من إصرارها على رفض النسبيّة الذاتيّة بترفّع، وتأكيدها على الطابع الموضوعيّ لنسبيّتها وأنها نسبيّةٌ تواكب المتطوّر وتعكس نسبيّته، بالرغم من ذلك كلّه ارتدّت الماركسيّة مرّة أخرى، فانتكست في أحضان النسبيّة الذاتيّة حين ربطت المعرفة بالعامل الطبقيّ وقرّرت أنّ من المستحيل للفلسفة مثلاً أن تتخلّص من الطابع الطبقيّ والحزبيّ... وواضحٌ أنّ هذا الاتجاه الماركسيّ يطبع كلّ معرفة بالعنصر الذاتيّ، ولكنّها ذاتيّةٌ طبقيّةٌ لا ذاتيّةٌ فرديّةٌ كما كان يقرّر النسبيّون الذاتيّون، وبالتالي تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكرة للمصالح الطبقيّة للمفكّر....»[٢].

وفي هذا النقد سوء فهم شائع ومنتشر بين المثقفين في الغرب

---

(١) فلسفتنا: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) فلسفتنا: ٢٠٢.

والشرق. فالماركسيّة حين تعلن انحيازها التام للطبقة العاملة لا تعني بهذا أنّ العامل يمتلك كلّ الحقيقة وليس لغيره أن يمتلك نطفة منها، فلا «ماركس» ولا «إنجلز» ولا «لنِنِ» كانوا عمّالاً. بل المقصود بالأمر هو أنّ تحليل الواقع الموضوعيّ على ضوء الماديّة الجدليّة يؤدّي إلى كشف الأمور وفهم طبيعة المجتمعات على حقيقتها».

لنتجاوز الشعارات يا سيّد «ماجد»، ولنكن أكثر علميّة مع الماركسيّة، ولنتسائل:

ألم يكن تحليل الواقع الموضوعيّ وفهم حركة المجتمعات على حقيقتها في ضوء «الماديّة الجدليّة» قد انتهى بالماركسيّة إلى القول بأنّ الفكر والشعور انعكاسٌ لواقع الصراع الطبقي، وأنّ الفكر الإقطاعي والبرجوازي والعمّالي يعكس أماني ومصالح طبقيّة خاصّة؟

وهذا يعني بوضوح أنّ ربط جدليّة الفكر بجدليّة الصراع الطبقي يحدّد مضموناً نسبيّاً للمعرفة، إذ سوف تبصر كلّ طبقة ثقافتها وفكرها على ضوء مصالحها الطبقيّة، وبالتالي يكون المقياس الطبقيّ الذي يمثّل الواقع الموضوعي حاكماً على الفكر والإدراك البشري.

إنّ الإيمان بحتميّة مراحل التاريخ، وبناء هذه المراحل على أساسها المادي بوصف هذا الأساس القاعدة التي تشيّد على هديها كلّ القيم المعرفيّة يعني ربط المعرفة بشكل حتميٍّ مع حركة المادة وشكلها الاجتماعي الذي تمثّله مصالح الطبقات المتصارعة. وهذا ارتماءٌ صريحٌ في أحضان الذاتيّة

الطبقيّة، سواء قصدته الماركسيّة في متن تصوّراتها المعرفيّة أم لم تقصده.

٧ ــ الملاحظة السابعة:

أثار الناقد حواراً مع «فلسفتنا» تحت عنوان «عدم التناقض والجدليّة»، نلخّص ملاحظاتنا حول ما جاء في هذا الحوار ضمن النقاط التالية:

أ ــ يقول:

«ولسنا هنا في صدد سرد الأمثلة حول وجود التناقض في مسألة ما في نفس المكان والزمان وتحت نفس الشروط، ولكنّنا سنشير هنا إلى مثال واحد يسرده الكاتب ذاته في مكان آخر من الكتاب للتدليل على أنّ التطوّر لا يتمّ بالضرورة بالقفزات، بل قد يتمّ بشكل تدريجيّ:

«فالشمع ــ مثلاً ــ ترتفع حرارته أثناء عمليّة الانصهار، حتّى إذا بلغت درجة معيّنة خفت فيه صلابة الشمع، وبدأ يلين ويسترخي بصورة تدريجيّة مستقلّة عن سائر الأشياء الأخرى، ويتدرّج في حالة الليونة، فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل، حتّى يستحيل مادة سائلة»[١].

فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل! أليس هذا ظاهرة تشير للإمكان في آن واحد أن يجتمع النفي والإثبات، السلب والإيجاب، وجود أمر وعدمه، في عملية واحدة وفي نفس المكان والزمان؟ فهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة سائلٌ؟ نعم وكلا. وهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة صلدٌ؟

---

(١) فلسفتنا: ٢٨٤.

نعم وكلا»[١].

إنّ عجبي لشديدٌ من لوي عنق الحقيقة الذي يأباه السيّد «ماجد»! فالشمع يا سيّد «ماجد» لا هو بالسائل ولا هو بالصلد، وإنّما هو في حالة ثالثة وسيطة. فكيف تسنّى لك أن تثبت أنّه «لا سائلٌ» و«سائلٌ»، و«صلبٌ» و«غير صلب»؟!

وأجد هنا حاجةً إلى إيضاح بعض مبادئ المنطق، لنقف مع السيّد «ماجد» على حقيقة المغالطة التي وقع فيها:

إنّ حالة الشمع بين السيولة والصلادة هي ضدٌّ ثالثٌ لحالتَي السيولة والصلادة المتضادّتين. وحينما يكون الشمع على هذه الحالة فهنا يجتمع نفيان على الشمع: النفيُ الأوّل أنّه ليس بسائل، والنفي الثاني أنّه ليس بصلد. وليس هنا أيُّ إثبات إلاّ للحالة الثالثة.

فمن أين جاء الناقد المحترم بالإثبات والنفي؟!

إنّ شيئاً من الملاحظة الدقيقة تدعونا لشجب مثل هذه المغالطات والاستغناء عنها لإثبات نظريّة تحمّسنا لعمليتها وموضوعيتها!

ب- يقول الناقد:

«ويحاول الكاتب دحض الجدليّة لأنّها بحكم منطقها تقع في تناقض يستعصي عليها الخروج منه:

---

(١)(أ)

«...إنّ الطبيعة البشريّة لا يمكن أن توفّق بين السلب والإيجاب معاً، بل تشعر ذاتيّاً بالتعارض المطلق بينهما، وإلاّ فلماذا رفضت الماركسيّة مبدأ عدم التناقض، واعتقدت ببطلانه؟! أليس ذلك لأنها آمنت بالتناقض ولا يسعها أن تؤمن بعدمه، ما دامت آمنت بوجوده؟! وهكذا نعرف أنّ مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأساسيّ العام الذي لم يتجرّد عنه التفكير البشريّ، حتّى في لحظة التحمّس للجدل والديالكتيك»[١].

إنّ الماركسيّة بطبيعة الحال لم تؤمن بالتناقض، بل شاهدته ودرسته في تطوّر الأفكار والمجتمعات والطبيعة. شاهدت أنّ كلّ شيء في حركة وتطوّر دائمين رغم أنّ بعض الظواهر تبدو جامدة. ولاحظت أيضاً بأنّ لأشكال الحركة المختلفة قوانينها المختلفة، وبأنّ حركة المادة تكمن في الصراعات الموجودة في عالم المادة ذاتها.

والقول أعلاه للكاتب إنّ «الطبيعة البشريّة تشعر ذاتيّاً بالتعارض المطلق» بين السلب والإيجاب هو بذاته منطقٌ جدليّ. إنّ الجدليّة ترى هذا التناقض المطلق، ولكنّها ترى أيضاً بأنّ هناك وحدة بين السلب والإيجاب، فلا سلب بدون إيجاب ولا إيجاب بدون سلب.. والأوّل قد يتحوّل إلى الثاني والعكس بالعكس» [٢]

١ ــ إنّ الماركسيّة لم تشاهد التناقض في عالم الواقع، ولتقدّم شاهداً

---

(١) فلسفتنا: ٢٥٦.

(٢) انظر هذا المجلّد: [٤٨ ـ ٤٩].

واحداً على هذه المشاهدة، فحقائق الواقع لا تستبطن أيّ تناقض بالبداهة، ولولا هذه البداهة لم يكن حظُّ البشريّة سوى أن تركن إلى ارتيابيّةٍ وشكٍّ مطلق.

٢ ــ إنّ الماركسيّة يا سيّد «ماجد» لا ترى التعارض المطلق بين السلب والإيجاب، بل خالفت الموقف الطبيعيّ والفطريّ للعقل البشري، فادّعت الوحدة، ولا تلاحم ولا تعاصر بين السلب والإيجاب!

ج ــ يقول السيّد الناقد:

«فحتّى الخطّ على الورقة شديد التعرّج إذا ما نظرنا إليه بالمهجر الذي يرينا دقائق «الكاربون» المتناثرة، والتي سطّرناها بالقلم على الورق. فأين هو خطّنا المستقيم إذاً؟ إنّ الذهن لجأ إليه لكي يعبّر بصورة تقريبيّة ونسبيّة عن العالم المادي. أليست المقولة الجدليّة في هذه الحالة بأنّ «الخطّ مستقيمٌ ومتعرّجٌ في آن واحد» تعبيراً صحيحاً عن واقع الأمر؟»[1].

لا مجال للمقولة الجدليّة في هذا المثال كما في غيره، إذ إنّ الخطّ الذي نراه على الورقة خطٌّ متعرّجٌ في واقعه، يبدو للعين المجرّدة بأنّه خطٌّ مستقيم. فمع اختلاف شروط الرؤية، يحكم على الخطّ الواحد بحكمين متضادّين، ومثل هذه الأحكام يقبلها المنطق الميتافيزيقي ولا تستبطن أيّ تناقضٍ لبّيٍّ لكي تصاغ مقولة جدليّة منها، إذ إنّ الديالكتيك يعني قيام التناقض والصراع بين النفي والإثبات داخل الحقيقة الواحدة في نفس

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٤٩].

الظروف الزمانيّة والمكانيّة ومع اتحاد الشروط والملابسات.

د ــ حاول الناقل المحترم[١] أن يعرض من جديد مفاهيم الماديّة الجدليّة حول المادة والفكر وجدليّتهما، دون أن يدافع عن النقود التي وجّهتها «فلسفتنا» لمفاهيم الماركسيّة في هذا المجال، مشيراً في بعض الأحيان إلى بعض تلك النقود، ليقفز عليها مسهباً في حديث أمجاد الفكر الماركسي.

ولا يسعنا هنا إلاّ أن نشير إلى نموذجين في هذا المجال:

١ ــ النموذج الأول:

ما أشار إليه الناقد في الصفحة[٢]، حيث نقل جزءاً من نقد وجّهته «فلسفتنا» للماركسيّة، دون أن يقدّم شيئاً جديداً في معالجة هذا النقد، وإليك النصّ الكامل كما جاء في «فلسفتنا»:

«فماذا تعني الماركسيّة بتطوّر المفهوم الذهني أو الحقيقة ديالكتيكيّاً طبقاً لتطوّر الواقع؟

فإن كانت تعني بذلك أنّ نفس مفهومنا العلميّ عن (اليورانيوم) يتطوّر تطوّراً ديالكتيكيّاً وطبيعيّاً تبعاً لتطوّر (اليورانيوم) نفسه، فيشعّ أشعّته الخاصة، ويتحوّل في نهاية المطاف إلى رصاص، فهذا أقرب إلى حديث الظرف والفكاهة منه إلى الحديث الفلسفيّ المعقول.

---

(١) بدءاً من نهاية الصفحة [٩] حتّى خاتمة المقال.

(٢) انظر هذا المجلّد: [٥١ ـ ٥٢].

وإن أرادت الماركسيّة أنّ الإنسان يجب أن لا ينظر إلى (اليورانيوم) كعنصر جامد لا يتحرّك، بل يتابع سيره وحركته ويكوّن مفهوماً عنه في كلّ مرحلة من مراحله، فليس في ذلك موضع نقاش ولا يعني حركةً ديالكتيكيّةً في الحقائق والمفاهيم، فإنّ كلّ مفهوم نكوّنه من مرحلة معيّنة من مراحل تطوّر (اليورانيوم) ثابتٌ ولا يتطوّر ديالكتيكيّاً إلى مفهوم آخر، وإنّما يضاف إليه مفهومٌ جديد، وفي نهاية المطاف نملك عدّة من المفاهيم والحقائق الثابتة يصوّر كلٌّ منها درجةً خاصة من الواقع الموضوعي. فأين الجدل والديالكتيك في الفكر؟ وأين ذلك المفهوم الذي يتطوّر طبيعيّاً تبعاً لتطوّر الواقع الخارجي؟!»[١]

٢ ـ النموذج الثاني:

ينقل السيّد «ماجد» نصّاً عن «فلسفتنا» ويعلّق عليه، وإليك النصّ والتعليق:

فالديالكتيك الذي يراد إجراؤه على الحقائق والمعارف البشريّة، ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح بإعدام نفسه في كلا الحالتين. فهو إذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده... وإذا اعتبر حقيقة نسبيّة خاضعة للتطوّر والحركة بمقتضى تناقضاتها الداخليّة، فسوف تتغيّر هذه الحقيقة ويزول المنطق الديالكتيكي..»[٢].

---

(١) فلسفتنا: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢) فلسفتنا: ١٩٤ ـ ١٩٥.

ويعلّق السيّد «ماجد» قائلاً:

«وليس في هذا أيّ شكّ! فالماركسيّة لا ترى في الماديّة الجدليّة قمّة أبديّة لكلّ ما سيتوصّل إليه الفكر الإنسانيّ، فهي أيضاً قابلة للتطوير والتغيير وحتى النقض في حالة اكتشاف نظريّة جديدة تفسّر الواقع الموضوعيّ بطريقة أعمق وأكثر شمولاً. وهذا هو أحد أسرار حيويّتها وانتصاراتها وتغلغلها في جميع حقول العلم، سواء أقرّ بها بعض العلماء أو لم يقرّوا...»[(١)].

في أيّ شيءٍ لا تشكّ يا سيّد «ماجد»؟

هل لا يتطرّق الشكّ إلى كون الماركسيّة تحكم على نفسها بالنفي؟ إذن فما فائدة ادّعائها أنّ قانونها الجدليّ قانونٌ مفتوحٌ وقابلٌ للتطوير؟

إنّ ادّعاء الماركسيّة بكونها ليست نظريّةً أبديّة، ونزوعها إلى التواضع العلميّ الذي يزعمه السيّد «ماجد» لا يعالج المشكلة التي واجهتها بها «فلسفتنا».

ثمّ ألم يكن من الانسجام مع سياق الفكر الماركسي أن لا ينفي السيّد «ماجد» كلّ شكّه في حقيقة كون الماركسيّة مدرسة منفتحة ما دامت حقائق الفكر بأسرها تستبطن التناقض الداخلي؟!

وبقي أن نشير أخيراً إلى قوله:

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٥٤].

«وكما قادت النظريّات النسبيّة إلى نبذ إمكانيّة معرفة الواقع الموضوعيّ وإلى الشكّ المطلق، قادت «لنِن» إلى شرح مفهوم الحقيقة النسبيّة والحقيقية المطلقة على أساس الماديّة الجدليّة. وأشار إلى أنّ الاعتراف بالواقع الموضوعيّ المستقلّ عن الذهن يقود بشكل أو بآخر إلى الاعتراف بوجود الحقيقة المطلقة التي هي ذاتها الواقع الموضوعيّ الذي يحاول الإنسان الوصول إليه واحتيازه. فالحقائق التي يتوصّل إليها الأفراد نسبيّةٌ، ولكنّ الذهن البشريّ بمجموعه وتعاقب أجياله لا نهاية لقدرته على التوصّل إلى مختلف جوانب الحقيقة الموضوعيّة»(١).

وهنا نودّ أن نلفت نظر السيّد «ماجد» إلى ما يلي:

١ ــ من أين استطاع «لنِنْ» أن يثبت للذهن البشري قدرة لا نهائيّة؟ فهل قام هذا الإثبات على أساسٍ تجريبي؟ وكيف تكون للذهن البشري بمجموع أجياله قدرةٌ لا نهائيّةٌ ما دامت نشاطات الذهن البشري ومجمل الأفكار والصور الذهنيّة خاضعةً لإشراطات الواقع المحدود كما تزعم الماركسيّة؟

٢ ــ نريد أن نعرف هل إنّ «لنِنْ» كان مدركاً لوجود واقعٍ موضوعيٍّ أم لا؟

فإذا كان «لنِنْ» مدركاً لوجود هذا الواقع، فهل كانت حقيقةُ إدراكه محكومةً بقانون أنّ «الحقائق التي يتوصّل إليها الأفراد نسبيّة» أم لا؟ فإذا كانت محكومةً بنفس هذا القانون فهذا يعني أنّ «لنِنْ» لم يكن على يقينٍ

---

(١) انظر هذا المجلّد: [٥٣].

بموضوعيّة العالم الخارجي الذي تعامل معه ودافع عنه بوصفه داعيةَ لفلسفة واقعيّة، وبهذا ينهار الأساس الفلسفيُّ لواقعيّة الفلسفة الماركسيّة.

وإذا كانت غير محكومة بهذا القانون، فهذا يعني وجود حقائق يقينيّة ومطلقة أدركها «لِنِنْ» وبنى فلسفته الواقعيّة على أساسها!

وأخيراً نتمنّى للأخ «ماجد» مزيداً من التقدّم والنموّ على طريق الكشف عن الحقيقة.

* * *

فهرس

الطبعة الاولى
١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م